3 1761 07134101 0

Aus
Bibliothek des F. K. Müller
Celle
Hannover
160 A. i. 3.

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/metaphysikeinlei00hage

Elemente der Philosophie.

Von

Dr. **Georg Hagemann,**
Professor der Philosophie an der Akademie zu Münster.

Vierte Auflage.

II.

Metaphysik.

Freiburg im Breisgau.
Herdersche Verlagshandlung.
1884.
Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.

Metaphysik.

Ein Leitfaden

für akademische Vorlesungen sowie zum Selbstunterrichte.

Von

Dr. **Georg Hagemann,**

Professor der Philosophie an der Akademie zu Münster.

Vierte, durchgesehene und vermehrte Auflage.

Freiburg im Breisgau.

Herdersche Verlagshandlung.

1884.

Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.

MAR 19 197-

BD
112
H25
1884

Das Recht der Übersetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

Entered according to Act of Congress, in the year 1884, by *Joseph Gummersbach* of the firm of B. Herder, St. Louis, Mo., in the Office of the Librarian of Congress at Washington, D. C.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Inhalt.

Einleitung.

Seite

§ 1. Begriff und Aufgabe 1
§ 2. Verhältnis zu verwandten Disciplinen 3
§ 3. Methode 4
§ 4. Einteilung 6
§ 5. Zur Geschichte der Metaphysik 6

Erster Teil.

Allgemeine Metaphysik oder Ontologie.

§ 6. Erklärung und Übersicht 12

I. Die metaphysischen Kategorieen.

A. Das Sein.

§ 7. Sein und Nichtsein 13
§ 8. Dasein und Nichtdasein 14
§ 9. Notwendig- und Nichtnotwendig-Dasein 16
§ 10. Die transcendentalen Eigentümlichkeiten des Seins 18

B. Das Wesen.

§ 11. Erklärung desselben 23
§ 12. Wesen und Dasein 25
§ 13. Wesen und Eigenschaften 26
§ 14. Substanz und Accidens 27
§ 15. Die Kategorieen des Accidens 30
§ 16. Die räumliche und die unräumliche Substanz 32
§ 17. Die zeitliche und die ewige Substanz 34
§ 18. Die endliche und die unendliche Substanz 36

C. Das Wirken.

§ 19. Erklärung 39
§ 20. Grund und Ursache 40
§ 21. Verschiedenheit der Ursachen 41
§ 22. Das Wirken als solches 45
§ 23. Das Werden 47

II. Die metaphysischen Prinzipien.

Seite
§ 24. Erklärung 47

A. Das Gesetz des Widerspruches.

§ 25. Bedeutung desselben 48
§ 26. Folgerungen aus diesem Gesetze 49

B. Das Gesetz der Ursächlichkeit.

§ 27. Bedeutung desselben 50
§ 28. Folgerungen aus diesem Gesetze 53

Zweiter Teil.

Specielle Metaphysik.

§ 29. Erklärung und Übersicht 55

I. Immanente Weltbetrachtung.

A. Allgemeine Untersuchungen über die empirische Wirklichkeit.

§ 30. Wesenheit der Weltdinge im allgemeinen 55
§ 31. Substantialität der Weltdinge 56
§ 32. Kausalität der Weltdinge 58
§ 33. Individualität der Weltdinge 60

B. Rationelle Kosmologie.

§ 34. Der Kosmos 61

a) Das anorganische Körperwesen.

§ 35. Allgemeine Eigenschaften desselben 66
§ 36. Stoff und Kraft 68
§ 37. Der Dynamismus 70
§ 38. Der Mechanismus 74
§ 39. Der Formismus 76
§ 40. Der dynamische Atomismus 81

b) Das organische Körperwesen.

§ 41. Das organische Leben 86
§ 42. Das Pflanzen- und das Tierleben 93
§ 43. Formenmannigfaltigkeit des organischen Lebens 99

C. Rationelle Anthropologie.

§ 44. Der Mensch 110

a) Der Leib.

§ 45. 111

b) Die Seele.

1. Das Wesen der Menschenseele.

Seite
§ 46. Substantialität derselben 114
§ 47. Menschen- und Tierseele 119
§ 48. Immaterialität, Spiritualität und Individualität der Seele . . 127

2. Verhältnis der Seele zum Leibe.

§ 49. Der einseitige Dualismus 129
§ 50. Wesenseinheit des Menschen 132

3. Ursprung und Fortdauer der Seele.

§ 51. Ursprung derselben 138
§ 52. Fortdauer der Seele 142

II. Transcendente Weltbetrachtung oder natürliche Theologie.

§ 53. Übersicht 145

A. Das Dasein Gottes.

a) Negativer Erweis des Daseins Gottes.

§ 54. Der Materialismus 146
§ 55. Der Pantheismus 151

b) Positive Beweise für das Dasein Gottes.

§ 56. Beweisbarkeit des Daseins Gottes im allgemeinen 158
§ 57. Der ontologische Beweis 160
§ 58. Der kosmologische Beweis 163
§ 59. Der teleologische Beweis 166
§ 60. Der psychologische Beweis 169

B. Das Wesen Gottes.

§ 61. Erkennbarkeit des göttlichen Wesens im allgemeinen 172

a) Die Wesenheit Gottes.

§ 62. 174

b) Die Eigenschaften des göttlichen Wesens.

§ 63. Absolutheit, Notwendigkeit und Unveränderlichkeit Gottes . . 176
§ 64. Die Ewigkeit und Unendlichkeit Gottes 177
§ 65. Die Unabhängigkeit und Selbstgenügsamkeit Gottes 178
§ 66. Einheit und Einfachheit Gottes 179
§ 67. Allgegenwart und Unermeßlichkeit Gottes 180

C. Das Wirken Gottes.

Seite

§ 68. Das Wirken Gottes im allgemeinen 181

a) Die Eigenschaften des göttlichen Wirkens.

§ 69. Die absolute Persönlichkeit und Geistigkeit Gottes 182
§ 70. Das absolute Erkennen Gottes 185
§ 71. Das absolute Wollen Gottes 190
§ 72. Das absolute Fühlen Gottes 193
§ 73. Gott, die unendliche Wahrheit, Güte und Schönheit . . . 194

b) Die Beziehung des göttlichen Wirkens zur Welt.

§ 74. Übersicht 195

1. Gott als Weltschöpfer.

§ 75. Die Schöpfungsmacht 196
§ 76. Der Schöpfungsakt 198
§ 77. Das Schöpfungswerk 201

2. Gott als Welterhalter.

§ 78. Der Deismus 205
§ 79. Der Theismus 207

3. Gott als Weltregierer.

§ 80. Der Weltzweck 210
§ 81. Die Vorsehung 212
§ 82. Das Wunder 214
§ 83. Das Übel 217
§ 84. Optimismus und Pessimismus 218
§ 85. Die Unsterblichkeit 220

Einleitung.

§ 1. Begriff und Aufgabe.

1. Unsere Erkenntnisthätigkeit beginnt mit dem Nächstliegenden, sinnlich Gegebenen, und schreitet dann zu dem Tieferliegenden, Übersinnlichen fort. Zu diesem Fortschreiten bewegt den Menschengeist ein inneres Bedürfnis. Ein wißbegieriger Geist, wie er ist, wird er nicht befriedigt durch die Erkenntnis der bloßen Erscheinungen und Thatsachen; das innerste Wesen der Erscheinungen, Grund und Ziel der Dinge will er erfassen. So wird der Denkgeist durch seine Natur von der Wissenschaft des Sinnlichen zu der des Übersinnlichen, von der Physik (im weitern Sinne) zur Metaphysik fortgetrieben.

2. Der Name „Metaphysik" verdankt seinen Ursprung wahrscheinlich dem Andronikus von Rhodus, einem Sammler und Ordner der Aristotelischen Schriften. Dieser ließ nämlich auf die Aristotelischen Schriften über die Natur diejenigen folgen, welche das Sein im allgemeinen, insbesondere die Ursachen desselben behandeln, und gab dieser Sammlung verschiedener, teilweise unvollständiger Abhandlungen den Titel: τὰ μετὰ τὰ φυσικά, d. h. Schriften, welche auf die physischen folgen. Da nun diese Schriften sich gerade mit dem befassen, was über die physischen Erscheinungen hinausliegt, so hat man das Wort Metaphysik in veränderter Bedeutung (μετά nicht im Sinne von post, sondern von trans) genommen und es auf diese Weise ganz passend zur Bezeichnung derjenigen Wissenschaft gewählt, welche das Transcendente, Übersinnliche zum Gegenstande hat. Hiernach ist „Metaphysik" die Wissenschaft von demjenigen, was hinter und über den physischen, sinnfälligen Erscheinungen liegt.

3. Diese Namenserklärung gewährt indes noch keine hinreichende Einsicht in das Wesen und die Aufgabe unserer Wissenschaft und läßt es insbesondere unentschieden, ob ihr eine Berechtigung unter den übrigen Wissenschaften zukomme. Zu dem Ende hat die Sacherklärung der

Metaphysik nachzuweisen, daß hier ein Erkenntnisobjekt vorliegt, welches sich von den Gegenständen aller übrigen Wissenschaften scharf unterscheidet und welches zugleich für unsere Erkenntniskräfte nicht zu hoch liegt. Nun hat uns schon die allgemeine Einleitung in die Philosophie gezeigt, daß die Erfahrungswissenschaften, welche die sinnfällige Welt der Erscheinungen und Veränderungen zum Gegenstande haben, auf Voraussetzungen beruhen, die sie innerhalb ihres eigenen Gebietes nicht beweisen können. Daher treiben die exakten Wissenschaften über sich hinaus zu einer höhern, für sie grundlegenden Wissenschaft; sie weisen auf ein Gebiet hin, das sie selbst nicht bearbeiten können, aber anerkennen müssen. Dieses ist das Gebiet des Übersinnlichen, welches hinter und über der Erscheinungswelt liegt. Dieses Übersinnliche ist zunächst das den Sinnen verborgene Wesen der Dinge oder das Was derselben, weiterhin der Grund, wodurch sie ihr Dasein haben, oder das Woher, endlich der Zweck, wofür sie ins Dasein gesetzt sind, oder das Wozu. Keine andere natürliche Wissenschaft befaßt sich mit diesen Fragen als nur die Philosophie, und von den philosophischen Disciplinen speciell die Metaphysik, welche eben die Centralwissenschaft der Philosophie, die Philosophie im engern Sinne bildet. Folglich giebt es ein Objekt für unsere Wissenschaft, und diese ist eine mögliche und berechtigte Wissenschaft, wenn ihr Objekt dem Menschengeiste erreichbar ist.

4. Demnach ist es eine unumgängliche Vorfrage der Metaphysik, ob wir im stande sind, Wesen, Grund und Ziel der sinnfälligen Dinge zu erkennen. Immanuel Kant hat diese Frage verneinend beantwortet und als Resultat seiner „kritischen" Untersuchungen aufgestellt, daß es für uns nur ein Wissen um sinnliche Erscheinungen, nicht aber um das Wesen der erscheinenden Dinge oder um das „Ding an sich" gebe, daß also die Metaphysik (in dem angegebenen Sinne) wenigstens als reale Wissenschaft unmöglich sei. Wir haben in der Noetik das entgegengesetzte Ergebnis dargelegt, daß unsere Erkenntnis der Wahrheit sich nicht auf die Erscheinungen beschränkt, sondern auf das Wesen der erscheinenden und übersinnlichen Dinge geht; ein Ergebnis, welches ganz zu unserem angebornen Wissenstriebe paßt. Denn dieser Trieb wird durch die bloße Erkenntnis von Erscheinungen nicht befriedigt, sondern er treibt zur Erforschung des Wesens und Grundes der Erscheinungen, und der Denkgeist bleibt unruhig, bis die Frage nach dem Was, Woher und Wozu eine befriedigende Antwort gefunden hat.

5. Somit erweist sich die Metaphysik als eine reale Wissenschaft, weil sie ein ausschließliches, dem Menschengeiste aus sich erreichbares Wissensgebiet, das Übersinnliche, zum Gegenstande hat. Dieses Über-

sinnliche ist das wirkliche Sein (ens reale), nicht sofern es sich in einer Mannigfaltigkeit von sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen äußert, sondern das Wirkliche in seinem innern Wesen, Grund und Ziel, sowie nach seinem ganzen begrifflichen Umfange. *Die Metaphysik ist also die Wissenschaft von dem Wesen, Grund und Ziel alles wirklichen Seins.*

§ 2. Verhältnis zu verwandten Disciplinen.

1. Die Metaphysik gehört zunächst zum Gebiete der *natürlichen* Wissenschaften und ist unter diesen *Fundamentalwissenschaft*. Während nämlich die empirischen Wissenschaften das Wirkliche, soweit es erscheint und nach seinen mannigfaltigen Erscheinungsweisen betrachten, also an der Hand der Erfahrung Erscheinungen aufsuchen, ordnen und durch Induzierung allgemeiner Gesetze erklären, untersucht die Metaphysik das hinter den Erscheinungen liegende Wesen des Wirklichen und bringt, um es vollständig zu verstehen, bis zu dem letzten Grunde und Ziele desselben vor. Dabei befaßt sie sich nicht mit diesem oder jenem Wirklichen, sondern mit dem Wirklichen nach seinem ganzen Umfange. Weil sie also die allgemeinste Wissenschaft ist, so hat sie die Grundbegriffe und Grundgesetze klarzulegen, welche von den übrigen, nur besondere Arten und Seiten des Wirklichen untersuchenden Wissenschaften als Prinzipien vorausgesetzt werden. So ist die Metaphysik die centrale Wissenschaft, zu welcher sich die übrigen peripherisch verhalten.

2. Auch für die übrigen *philosophischen* Disciplinen ist die Metaphysik Grundlage und Mittelpunkt (philosophia prima seu principalis), also Fundamentalwissenschaft. Zwar gehen die Logik oder die Lehre von der formellen Wahrheit und die Noetik oder die Lehre von der materiellen Wahrheit des Erkennens der Metaphysik voraus, aber die letzte und tiefste Begründung der formellen und materiellen Wahrheit müssen beide unbeschadet ihrer Selbständigkeit der Metaphysik überlassen, indem diese in der absoluten Wahrheit den Grund aller andern Wahrheit aufweist. Die anderen philosophischen Disciplinen haben die Metaphysik zu ihrer notwendigen Voraussetzung. So vermag die Psychologie die bewußten Innenzustände nicht zu verstehen, wenn ihr nicht von der Metaphysik die Einsicht in das Wesen und die Beschaffenheit der Seele als des Trägers jener Zustände übermittelt ist. Die Ethik ferner oder die Wissenschaft von dem sittlichen Handeln setzt voraus die Gewißheit von der Existenz Gottes, des höchsten Gutes und letzten Zieles für das freie Handeln. Dasselbe gilt von der Rechts-

philosophie, sowie von der Religionsphilosophie. Die Ästhetik endlich hat, wie die Ethik, die Psychologie und also wenigstens indirekt die Metaphysik zu ihrer Voraussetzung.

3. Für die übernatürliche Wissenschaft der Theologie ist die Metaphysik zunächst wieder Fundamentalwissenschaft, weil sie die natürliche Grundlage derselben bildet. Als Wissenschaft ihrer formellen Seite nach ist sie daher der theologischen Wissenschaft nicht untergeordnet, sondern eher übergeordnet, und zwar aus einem doppelten Grunde: einmal, weil sie für die theologische Wissenschaft grundlegend ist, und dann, weil in der Metaphysik ein eigentliches Wissen, d. h. ein Begreifen, in dem übernatürlichen Gebiete der Theologie aber nur ein uneigentliches, durch den Glauben vermitteltes Wissen stattfindet. Sehen wir aber auf den Inhalt der beiden Wissenschaften, so ist die Metaphysik der Theologie untergeordnet. Zwar ist sie der Theologie verwandt; denn auch ihr Gegenstand ist etwas Übersinnliches, Transcendentes, namentlich Gott, die erste Ursache aller Wirklichkeit. Weil sie aber ihre Ergebnisse nur aus der natürlichen Einsicht der beschränkten Vernunft schöpft, so stehen dieselben den theologischen Wahrheiten an Umfang, Tiefe und Sicherheit weit nach. Ja, die Theologie ist ein Regulativ für die metaphysischen Resultate. Dadurch erleidet aber die Metaphysik an ihrer Selbständigkeit keine Einbuße. Vielmehr gewinnt sie ihre sämtlichen Resultate aus ihren eigenen Prinzipien; wo diese Resultate aber mit geoffenbarten Wahrheiten unvereinbar sind, da muß die gläubige Vernunft sie als falsch verwerfen und die betreffenden metaphysischen Untersuchungen von neuem anstellen.

§ 3. Methode.

1. Ist hiermit der Begriff und die Aufgabe der Metaphysik festgestellt und ihre Stellung zu anderen Wissenschaften dargelegt, so fragt es sich, wie jene Aufgabe zu lösen, d. h. wie das metaphysische Material zu gewinnen und das gewonnene zu verarbeiten sei. In Bezug auf die Gewinnung des metaphysischen Materials ist zu bemerken:

a) Die eigentlichen Quellen der Metaphysik bestehen allein in der empirisch gegebenen Wirklichkeit einerseits, und andererseits in unserer Erkenntniskraft, mit welcher wir Wesen, Grund und Ziel dieser Wirklichkeit zu erforschen vermögen. Die Metaphysik ist nicht voraussetzungslos im Hegel'schen Sinne, als wenn sie allein aus dem reinen Denken und innerhalb desselben sich aufbaute; vielmehr hat sie die ganze erfahrungsmäßig gegebene Wirklichkeit, die Welt um uns und in uns, zu ihrer Voraussetzung; diese will sie denkend verstehen, nach Wesen, Grund

und Ziel begreifen, soweit dieses der natürlichen beschränkten Denkkraft möglich ist.

b) Hülfsmittel für die Metaphysik sind die exakten Wissenschaften, welche die Naturerscheinungen beschreiben sowie von ihrem Standpunkte aus erklären und so für die Metaphysik unschätzbare Vorarbeiten liefern. Denn über das Wesen der Wirklichkeit können wir vor aller Erfahrung und ohne dieselbe nichts ausmachen, sondern wir müssen dieselbe durch die Erscheinung und aus derselben zu erfassen suchen, und je mehr Licht die exakte Beobachtung über die Erscheinungen, die Äußerungen und Wirkungen der Wesenheit giebt, desto mehr vermag der Denkgeist in dieselbe einzudringen. Ein noch wichtigeres Hülfsmittel ist die Theologie, sofern sie vielfach einen Prüfstein für die Richtigkeit der metaphysischen Ergebnisse abgiebt.

2. Anlangend die Art und Weise, wie das metaphysische Material zu verarbeiten ist, so müssen wir

a) zuerst auf analytischem Wege von der erfahrungsmäßig gegebenen Wirklichkeit ausgehen und das hinter den Erscheinungen verborgene Wesen, sowie die nächsten Ursachen desselben erforschen und dann zur höchsten Wirklichkeit aufsteigen. Haben wir auf diesem Wege das absolute Sein, die Ursache aller Ursachen gefunden, so müssen wir

b) sodann umgekehrt auf synthetischem Wege, jedoch unter steter Berücksichtigung der Resultate der vorhergegangenen Analyse, von diesem absoluten Sein ausgehen und dasselbe im Verhältnisse zur gegebenen Wirklichkeit betrachten, um auf diese Weise eine tiefere Einsicht in das Wesen der Welt zu gewinnen. Die alleinige Richtigkeit dieser analytisch-synthetischen Methode folgt aus dem Resultate der Noetik, daß wir keine unmittelbare Erkenntnis Gottes, des absoluten Seins, haben, sondern von den sinnfälligen Dingen zur Erkenntnis Gottes aufsteigen müssen. Die ausschließliche Anwendung der synthetischen Methode ist nur auf dem Standpunkte des Pantheismus und Ontologismus möglich. Wir müssen also mit der analytischen Methode beginnen, diese aber durch die synthetische ergänzen, jedoch nicht so, wie Günther wollte, daß wir nach Vollendung des analytischen Weges denselben Weg in umgekehrter Richtung synthetisch machen, ohne die Resultate der Analyse zu berücksichtigen. Diese Verbindung der beiden Methoden wäre uns nur möglich, wenn es einen notwendigen Übergang von Gott zur Welt gäbe. Ist Gott aber ein frei schaffendes Wesen, dann ist der Fortschritt von Gott zur Welt nur dadurch möglich, daß man vorher über das Dasein der letztern Gewißheit hat.

§ 4. Einteilung.

1. Die Metaphysik hat nach dem Gesagten zum Ausgangspunkte die empirische Wirklichkeit, und ihre Aufgabe besteht darin, diese Wirklichkeit auf analytisch-synthetischem Wege in ihrem Wesen, ihrem ursächlichen Zusammenhange, sowie in ihrem letzten und höchsten Grunde und Ziele zu erfassen. Sie hat daher zunächst eine immanente Weltbetrachtung anzustellen, d. h. die gegebene Wirklichkeit — Welt im weitesten Sinne des Wortes — in ihrem Wesen und inneren ursächlichen Zusammenhange zu betrachten, ohne vorläufig nach einem überweltlichen, transcendenten Grunde zu forschen. Sodann muß sie zu einer transcendenten Weltbetrachtung übergehen, d. h. den letzten transcendenten Grund der Welt und sein Verhältnis zu derselben untersuchen. (Daß dieser Grund wirklich transcendent sei, wird sich aus der Untersuchung selbst ergeben und dadurch die Bezeichnung: „transcendente" Weltbetrachtung gerechtfertigt.) — Diesen beiden Teilen, welche man die specielle Metaphysik nennen kann, schicken wir passend einen allgemeinen Teil voraus, welcher die Grundbestimmungen und Grundgesetze alles Seienden, also diejenigen Begriffsbestimmungen entwickelt, welche in der speciellen Metaphysik ihre Anwendung finden. Diesen Teil nennen wir die allgemeine Metaphysik oder Ontologie.

2. Hiernach ergiebt sich folgende Übersicht der Metaphysik:

Erster Teil: Allgemeine Metaphysik oder Ontologie.

1. Die metaphysischen Kategorieen.
2. Die metaphysischen Prinzipien.

Zweiter Teil: Specielle Metaphysik.

1. Immanente Weltbetrachtung.
   - A. Allgemeine Untersuchungen über die empirische Wirklichkeit.
   - B. Rationelle Kosmologie.
   - C. Rationelle Anthropologie.
2. Transcendente Weltbetrachtung oder natürliche Theologie.
   - A. Dasein Gottes.
   - B. Wesen Gottes.
   - C. Wirken Gottes.

§ 5. Zur Geschichte der Metaphysik.

1. Die Metaphysik ist so alt als die Philosophie überhaupt; denn die ersten und letzten Fragen der Philosophie sind metaphysischer Natur. Wir übergehen hier die mit religiösen Vorstellungen untermischten metaphysischen Anschauungen der orien-

talischen Völker (der Chinesen, Inder, Perser, Babylonier, Ägypter) und wenden uns zum klassischen Boden Griechenlands, wo sich sofort die ersten Anfänge der Philosophie als Versuche zur Lösung des metaphysischen Problems über das Grundprinzip der Erscheinungswelt charakterisieren. Von den vorsokratischen Philosophen versuchten die jonischen Naturphilosophen (Thales, Anaximander, Anaximenes, Heraklit u. s. w.) die Entstehung des empirisch gegebenen Vielfachen hylozoistisch aus einem einheitlichen Urprinzip (Wasser, Chaos, Luft, Feuer), die Pythagoräer aus der Zahl zu erklären; die Eleaten (Xenophanes, Parmenides u. a.) setzten das Wesen der Welt in das unbedingte Eine oder das abstrakte Sein, ohne den Zusammenhang desselben mit dem Vielen der Erscheinungswelt vermitteln zu können. Die mechanischen Naturphilosophen (Empedokles, Leucipp, Demokrit, auch Anaxagoras, sowie später Epikur) leiteten die mannigfaltigen Welterscheinungen aus einer ursprünglichen Vielheit von Stoffen (Elementen, Atomen, Ursamen) ab, wiewohl Anaxagoras bei der Anordnung der Welt einen νοῦς zu Hülfe nahm.

2. Die Sophistik lenkte die Aufmerksamkeit der Philosophen auf die Prüfung der Zuverlässigkeit unseres Denkens, ohne aber das metaphysische Interesse in den Hintergrund zu drängen; vielmehr erreichte die Metaphysik der Alten in Plato und Aristoteles ihren Höhepunkt. Plato hat in seinen Dialogen (Theätet, Sophistes, Parmenides, Philebus, Timäus u. a.) über die verschiedenen Probleme der Metaphysik, welche bei ihm Dialektik heißt, eingehende Erörterungen angestellt. So über das Sein und Nichtsein, das Eine und Viele, das Identische und Verschiedene, das Gute, den Weltbildner u. s. w.) — Aristoteles gab dem von Plato verarbeiteten, von ihm selbst vielfach korrigierten und modifizierten Gedankenstoffe eine systematische Form und wurde daher der eigentliche Vater der Metaphysik, welche er erste Philosophie nannte. In den später gesammelten 14 Büchern seiner „Metaphysik" verbreitet er sich über das Seiende in seiner mannigfachen Bedeutung (vgl. Fr. Brentano, Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles, 1862), über Möglichkeit und Wirklichkeit, Materie und Form, Bewegliches und Unbewegliches, insbesondere über den unbeweglichen Beweger aller Dinge oder die Gottheit, weshalb er die erste Philosophie auch Theologie nennt. Aristoteles ist vorherrschend Analytiker; es fehlt bei ihm die Ergänzung der Analyse durch die Synthese, weshalb die Darstellung des Wesens Gottes und seines Verhältnisses zur Welt höchst mangelhaft ist. Die nacharistotelischen Philosophen, die größtenteils pantheistischen Stoiker, die materialistischen Epikuräer und die Eklektiker sind für die Metaphysik von geringer Bedeutung. Die pantheistischen Neuplatoniker folgten einseitig der synthetischen Methode.

3. In der patristischen Zeit hat die Metaphysik keine besondere Bearbeitung gefunden. Die Väter bedienten sich im Kampfe mit Juden, Heiden und Häretikern häufig der Philosophie, namentlich der platonischen, und behandelten gelegentlich zahlreiche Fragen der Metaphysik. Vor andern enthalten die Schriften des hl. Augustin (De civitate Dei; De trinitate; Soliloquia; De libero arbitrio u. s. w.), des Pseudodionysius (De divinis nominibus; De mystica theologia), sowie des Johannes Damascenus (πηγὴ γνώσεως) eine Fundgrube metaphysischer Erörterungen. — Die Scholastiker mußten, da sie die Glaubenswahrheiten als vernunftgemäß zu erweisen suchten, naturgemäß noch mehr als die Väter sich metaphysischen Forschungen zuwenden. Dazu kam, daß die Vorliebe für Aristoteles zu zahlreichen Kommentaren seiner Schriften, zumal der metaphysischen, Veranlassung gab. Daher finden wir bei den großen Scholastikern — Anselm (Monologium; Proslogium), Albertus

(Metaphysicorum libri XIII), Thomas (die beiden Summen; Quaestiones disputatae; Opuscula; Commentarii in Aristot. metaphysicam), Bonaventura (Quaestiones in libros sententiarum; Itinerarium mentis ad Deum), Duns Scotus (Distinctiones in quatuor libros sententiarum; Tractatus de rerum principio; Expositio in metaphysicam; Conclusiones metaphysicae; Quaestiones supra libros metaphysicorum) u. s. w. — sämtliche Fragen der Metaphysik (wenigstens für die damalige Zeit) so allseitig als tiefsinnig behandelt. In der Verfallzeit der Scholastik sind beachtenswert der Mystiker Gerson und der Cardinal Nikolaus von Cusa. Jener wies auf die Einseitigkeit des Formalismus und auf den Zusammenhang der Logik und Metaphysik durch die objektive Bedeutung der Begriffe hin (De concordia metaphysicae cum logica); dieser, der patristischen, mittelalterlichen und namentlich der deutschen Mystik ebenso zugethan wie der aristotelischen Scholastik abgeneigt und für die erwachende Naturforschung begeistert, läßt in seinen tiefgehenden metaphysischen Forschungen (De docta ignorantia; Dialogus de posse u. a.) über Gottes Wesen und sein Verhältnis zur Welt mitunter die nötige Klarheit vermissen.

4. Kurz nach der Reformation findet die Metaphysik eine sehr ausführliche Behandlung durch den Jesuiten Suarez. Seine 54 Disputationes metaphysicae enthalten die Summe des metaphysischen Wissens der Scholastiker; sie verbreiten sich über das Sein und die transcendentalen Begriffe, über die Ursachen des Seins, über die Einteilung desselben in endliches und unendliches, geschaffenes und ungeschaffenes u. s. w. Im Unterschiede von Suarez verließ Thomas Campanella (Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum juxta propria dogmata partes III, libri XXIII) die scholastischen Traditionen und suchte die Metaphysik, welche ihm die allgemeine, alle anderen umfassende Wissenschaft bedeutete, neu zu gestalten. In den drei Teilen seiner Metaphysik behandelt er die Prinzipien des Wissens, des Seins und des Handelns. — In der Folgezeit folgte man entweder den metaphysischen Lehren der Scholastiker (so die religiösen Orden der Dominikaner [Thomisten], der Franziskaner [Scotisten] und größtenteils der Jesuiten u. s. w.; auch Cl. Timpler [Metaphysicae systema], R. Goclenius [Isagoge in metaphysicam]), oder man schlug freiere Bahnen ein, ohne indes in der Auffassung des Objektes und der Aufgabe der Metaphysik von den Alten abzuweichen. Cartesius (Meditationes de prima philosophia; Principia philosophiae) und seine Anhänger (de la Forche, Arnauld, Malebranche, Joh. Klauberg [Metaphysica de ente], welcher für die Lehre vom Sein zuerst den Namen „Ontologie" einführte, u. a.) faßten die Metaphysik als die Wissenschaft des Übersinnlichen, verließen aber die analytische Methode und gingen von der angeborenen Idee oder vom unmittelbaren Schauen Gottes aus. Entschieden synthetisch (mathematisch-konstruktiv) verfuhr der Pantheist Spinoza (Ethica more geometrico demonstrata). Nicht ohne Einfluß war die cartesische Schule auf Fenelon (Recherches sur l'existence de Dieu), Bossuet (Connaissance de Dieu et de soi-même) und den Jesuiten Buffier (Traité des premières vérités). Durch den englischen Sensualismus beeinflußt, heckten die französischen Encyklopädisten den Materialismus aus, welcher in dem Système de la nature in krassester Gestalt hervortrat. In Italien behandelte der einen freien Standpunkt behauptende Neapolitaner Genovesi (Antonii Genuensis disciplinarum metaphysicarum elementa, mathematicum in morem adornata, tom. V) die Metaphysik (mit Einschluß der Sitten- und Rechtsphilosophie) in mathematischer

Form, befolgte aber die analytisch-synthetische Methode. In Deutschland begegnen wir um diese Zeit der Leibniz-Wolffschen Philosophie. Der große deutsche Philosoph Leibniz (vgl. Leibnitii opera philosophica omnia, ed. Erdmann) suchte die Weltdinge zu erklären aus einer Vielheit einfacher, von Gott geschaffener und zum harmonischen Zusammenwirken prästabilierter Kraftsubstanzen (Monaden). Sein systematisierender Anhänger Christian Wolff (Vernünftige Gedanken von Gott, Welt und Seele, 1719; Philosophia prima s. ontologia; Cosmologia generalis; Psychologia rationalis; Theologia naturalis) teilte die Metaphysik in eine allgemeine (Ontologie) und eine specielle (Kosmologie, Psychologie, Theologie), welche Einteilung fast allgemein angenommen wurde. Aus der zahlreichen Schule Wolffs sind zu erwähnen: Thümmig, Bilfinger (Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus), Alex. Gottl. Baumgarten (Metaphysica), G. Friedr. Meier. Eklektiker und teilweise Gegner Wolffs waren Rüdiger, Christ. Aug. Crusius (Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten) u. a.

5. Der bis dahin allgemein angenommene Begriff der Metaphysik als der Wissenschaft von dem übersinnlichen Wesen und Grunde der Dinge wurde vollständig umgestoßen von Kant, welcher in seiner „Kritik der reinen Vernunft" (vgl. dazu „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik") zu dem Resultate kam, daß wir über die sinnliche Erscheinung hinaus nichts wissen können, daß also eine Wissenschaft vom „Dinge an sich", von Wesenheiten hinter und über den Erscheinungen unmöglich sei. Nur als Scheinwissenschaft könne sie entstehen und zwar durch einen Mißbrauch der Vernunft, indem nämlich die Vernunftideen nicht als regulative, sondern irrtümlich als konstitutive Prinzipien genommen würden. Fortan könne die Metaphysik nur noch als Transcendentalwissenschaft, d. h. als Lehre von den aprioriſchen oder transcendentalen Denkbestimmungen über die Erfahrung, Geltung haben. In Kantschem Sinne arbeiteten L. H. Jacob, C. W. Snell, Bouterwek, Krug u. a.; in freierer Weise Fries, welcher (System der Metaphysik, 1824) zwischen niederer (Verstandes-) und höherer (Vernunft-) Metaphysik unterschied; dessen Schüler E. Friedr. Apelt (Metaphysik, 1857) wieder ganz in Kantschem Sinne. Konsequent folgerte Fichte aus der Kantschen Lehre seinen subjektiven Idealismus und behandelte die Metaphysik als „Wissenschaftslehre" oder als „Wissenschaft des Wissens" vom Ich und dessen immanenten Thätigkeiten. Schelling stellte der Fichteschen Transcendentalphilosophie eine Naturphilosophie zur Seite und statuierte dann eine absolute Indifferenz des Idealen und Realen. Hegel (Encyklopädie der philosoph. Wissenschaften) gab dem Material der Schellingschen Identitätsphilosophie die architektonische Gliederung durch meisterhafte Anwendung der dialektischen Methode. Es läßt das reine Denken = Sein = Nichts sich aus sich selbst entwickeln, sich zur Natur verendlichen, dann subjektiver, objektiver und absoluter Geist werden, aber aus dem Prozesse der Selbstentwicklung niemals herauskommen. Die Metaphysik, nach Hegel „spekulative Logik", ist die Wissenschaft des Absoluten in seinem An-sich-sein oder vor seiner Verendlichung. Die Schüler Hegels folgten entweder mehr oder minder strenge den Ansichten des Meisters (Erdmann, Grundriß der Logik und Metaphysik, 4. Aufl. 1864; Rosenkranz, Wissenschaft der logischen Idee, 1859; K. Fischer, System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre, 2. Aufl. 1865) oder zogen mit frecher Ehrlichkeit ihre Konsequenzen aus seinen Lehren (Br. Bauer, Ruge, Hallische u. Deutsche Jahrbücher; Strauß, sowie Feuerbach an der Spitze der

junghegelschen Materialisten), oder steuerten inkonsequent auf dialektischem Wege über Hegel hinaus zum Theismus hin (Chr. Herm. Weiße, Grundzüge der Metaphysik, 1835, und Im. Herm. Fichte, Grundzüge zum System der Philosophie, 1. Teil 1833; 2. Teil [Ontologie] 1836). Auch Schelling suchte in der letzten Gestalt seiner Philosophie (Philos. der Mythologie; Philos. der Offenbarung) über seinen frühern und über Hegels Pantheismus hinaus und in den Theismus hinein zu kommen. Von ihm ist beeinflußt K. Ph. Fischer (Wissenschaft der Metaphysik, 1834; Idee der Gottheit, 1839).

6. Ganz im Gegensatze zur spekulativen, pantheistischen Metaphysik der Schelling-Hegelschen Schule, welche einseitig die synthetische Methode anwendete, steht die realistische, einseitig der analytisch-kritischen Methode folgende Metaphysik Herbarts und seiner Schule. Herbart (Schriften zur Metaphysik, WW. Bd. 3—4) bestimmte die Aufgabe der Metaphysik (welche er in Methodologie, Ontologie, Synechologie und Eidologie teilte) dahin, daß sie die Widersprüche in den Erfahrungsbegriffen aufzuzeigen und dieselben durch Umarbeitung dieser Begriffe zu entfernen habe. Aus seiner Schule sind zu erwähnen: Hartenstein (Die Grundprobleme und Grundlehren der allgem. Metaphysik, 1836); Strümpell (Die Hauptpunkte der Herbartschen Metaphysik kritisch beleuchtet, 1840; R. Zimmermann, Drobisch, Herm. Kern (Zeitschrift für exakte Philosophie, herausgeg. von Allihn u. Ziller). In anderer Weise als Herbart trat Arthur Schopenhauer (Die Welt als Wille und Vorstellung, 3. Aufl. 1859) gegen die spekulative Philosophie auf und setzte das Eine Wesen der Welt in den Willen, den Schein ihrer Mannigfaltigkeit in die Vorstellung. Ein Anhänger Schopenhauers, Jul. Frauenstädt, schrieb „Briefe über die natürliche Religion", 1858, und „Arthur Schopenhauer, Lichtstrahlen aus seinen Werken", 1862. Dem Pessimismus Schopenhauers huldigt auch Hartmann (Philosophie des Unbewußten, 1869 u. ö.). — Herm. Lotze (Metaphysik, 1841; Methaphysik. Drei Bücher der Ontologie, Kosmologie und Psychologie, 1878; Mikrokosmos, 3. Aufl. 1878), beeinflußt von Leibniz und Herbart, stellt einen Realidealismus auf, in welchem er den Mechanismus der Natur voll und ganz anerkennt, dabei aber ebenso sehr den übersinnlichen Grund und Zweck betont. — Braniß (System der Metaphysik, 1834) betrachtet die Metaphysik als Idealphilosophie im Gegensatze zur Realphilosophie und macht den Begriff Gottes als des schlechthin wollenden, handelnden und schaffenden zum Ausgangspunkte. Der Einfluß Schleiermachers (Dialektik, 1839) zeigt sich, wie bei Braniß, so bei Helfferich (Die Metaphysik als Grundwissenschaft, 1846) und bei George (System der Metaphysik, 1844), sowie bei H. Ritter (System der Logik und Metaphysik, 1856; Encyklopädie der philos. Wissenschaften, 1862—64). Wie Ritter, so sucht auch E. Reinhold (System der Metaphysik, 3. Aufl. 1854) zwischen den entgegengesetzten, dogmatischen und skeptisch-kritischen Standpunkten in der Metaphysik durch die kritisch-dogmatische Behandlungsweise zu vermitteln. Dasselbe gilt von Ad. Trendelenburg, welcher in seinen „Logischen Untersuchungen", 3. Aufl. 1870, die Gegensätze des Denkens und Seins durch die beiden gemeinsame Thätigkeit der Bewegung vermittelt sein läßt. Besondere Beachtung verdient Ulrici (Gott und die Natur, 3. Aufl. 1875), welcher, mit umfangreichem Wissen und großem Scharfsinn ausgestattet, eine (theistische) Metaphysik auf Grundlage der neueren Naturwissenschaften lieferte.

7. Auf dem Gebiete des Katholicismus neuerer Zeit begegnen wir zunächst der theosophischen Richtung Franz Baaders (WW. Bd. 2) und seiner Schule, dem

damit verwandten Ontologismus bei Gioberti, und in milderer Form bei Ubaghs (Essai d'idéologie ontologique), sowie bei Gratry (Connaissance de Dieu); dann dem Dualismus Günthers (Vorschule zur spekulativen Theologie; Thomas a scrupulis; Eurysthens und Herakles u. s. w.) und seiner Schule (Ehrlich, Metaphysik als rationale Ontologie, 1841; Merten, Grundriß der Metaphysik; Wilh. Gärtner, Die Welt, angeschaut in ihren Gegensätzen; Geist und Natur; K. Werner, Grundlinien der Philosophie, 1855; W. Kaulich, System der Metaphysik, 1874, u. a.). Einen selbständigen Standpunkt hat M. Deutinger, welcher die Metaphysik als dritten Teil der „Denklehre" behandelt. Schenach (Metaphysik. Ein System des konkreten Monismus, 1856) verfährt ebenfalls synthetisch, indem er zuerst das innere Wesen Gottes (unrichtig) bestimmt, dann seine Wirksamkeit auf die Welt und das Wesen der letztern entwickelt. Joh. Lichtenfels (Lehrbuch der allgemeinen Metaphysik der Religion, 1845) schließt sich der Jacobischen Philosophie an. Ähnlich verhält es sich mit Nüßlein (Lehrbuch der Metaphysik, 1836). Der rationalistisch-traditionalistisch philosophierende Frohschammer (Einleitung in die Philosophie und Grundriß der Metaphysik, 1858) geht vom historisch-religiösen Gottesbewußtsein aus. — Hervorzuheben ist endlich die dem hl. Thomas mehr oder minder streng sich anschließende scholastische Richtung, vertreten von Mitgliedern des Jesuitenordens: Dmowski, Rothenflue, Boylesve, Liberatore (Institutiones philosophicae), Tongiorgi (Institutiones philosophicae und Institutiones philosophicae in compendium redactae), Kleutgen (Die Philosophie der Vorzeit, II), Palmieri (Institutiones philosophicae), Pesch (Institutiones philosophiae naturalis, 1880, und: Die großen Welträtsel, Philosophie der Natur, 2 Bde., 1883—84); ebenso von den Dominikanern: Gonzalez (Philosophia elementaria), Alb. Lepidi (Elementa philosophiae christianae), Thom. Zigliara (Summa philosophiae in usum scholarum); ferner von Sanseverino (Elementa philosophiae christianae, vol. II; Ontologia et cosmologia); Plaßmann (Schule des hl. Thomas, 5. Bd. Metaphysik) und Stöckl (Lehrbuch der Philosophie, 5. Aufl. 1882), Rosset (Prima principia scientiarum, 1866, t. I). — Zum Studium sind noch zu empfehlen außer Kleutgen: Balmes (Fundamente der Philosophie, 2.—4. Bd.), Schwetz (Institutiones philosophicae, 1873), Gutberlet (Die Metaphysik, 1880), Commer (System der Philosophie, 1882 ff.).

Erster Teil.

Allgemeine Metaphysik oder Ontologie.

§ 6. Erklärung und Übersicht.

1. Auf dem Wege des abstrakten Denkens, d. h. desjenigen Denkens, welches zwar nicht ohne alle Erfahrung und vor derselben zu stande kommt, aber von der Erfahrung absieht, vermögen wir Grundbestimmungen und Grundgesetze sowohl für das Sein im allgemeinen als auch für die einzelnen Seinsweisen aufzustellen. Die hier einschlägigen Untersuchungen umfassen die *Ontologie* oder die Wissenschaft vom *wirklichen Sein* als solchem nach seinen allgemeinen Bestimmungen und Beziehungen. Bei diesen Untersuchungen wird zunächst davon abgesehen, ob etwas wirklich existiere, sondern es werden nur die Existenzbedingungen angegeben, so zwar, daß, wenn etwas existiert, die ontologischen Bestimmungen auf dasselbe ihre Anwendung finden müssen. Diese Bestimmungen sind nicht angeborene Denkformen; sie werden vielmehr nur durch das auf die Wirklichkeit gerichtete Denken gewonnen; aber diese Wirklichkeit faßt der Denkgeist als eine abstrakte, abgesehen von den einzelnen konkreten Wirklichkeitsweisen. Zur Erkenntnis, daß etwas wirklich existiere, gelangen wir nur durch die Erfahrung. Soll nun die Ontologie nicht wert- und zwecklos erscheinen, so muß auf sie die specielle Metaphysik folgen, in welcher die ontologischen Bestimmungen auf die erfahrungsmäßig gegebene Innen- und Außenwelt angewendet werden.

2. Die Ontologie hat also die Grundbestimmungen und Grundgesetze des Seins zu behandeln. Die Grundbestimmungen machen die *metaphysischen Kategorieen* aus, d. h. die allgemeinsten Gedankenbestimmungen über das Seiende. Dieselben werden an und von den wirklichen Dingen durch Abstraktion gewonnen. Die Grundgesetze des Seins sind die *metaphysischen Prinzipien*, welche notwendig für alles Seiende gelten. Dieselben sind zuvörderst Gesetze für die Objekte des Denkens, dann aber auch für das formale Denken selbst, welches dieselben notwendig befolgen muß, um richtig zu denken.

3. Die metaphysischen Kategorieen oder Grundbestimmungen des Seins leiten sich ab von dem wirklichen Sein (ens actuale) als solchem, oder von der Wirklichkeit abstrakt gefaßt. Der Begriff der Wirklichkeit aber schließt in sich den Begriff des *Seins*, des *Wesens* und des

Wirkens; denn es läßt sich nichts als wirklich denken, dem nicht das Sein, eine bestimmte Wesenheit und eine dieser entsprechende Wirksamkeit zukommt. Somit haben wir die metaphysische Kategorieenlehre nach diesen drei höchsten Bestimmungen zu behandeln.

I. Die metaphysischen Kategorieen.

A. Das Sein.

§ 7. Sein und Nichtsein.

1. Die erste, allgemeinste und einfachste Denkbestimmung ist die des Seins (ens). Sie ist die erste, welche der Denkgeist bildet; denn alles, was er erkennt oder denkt, faßt er als ein Sein, d. h. als eine Realität oder ein Ding, ein Etwas; sie ist die allgemeinste Idee, weil sie allen Dingen ohne Ausnahme zukommt. Aber trotz dieser Allgemeinheit ist sie nicht der höchste oder vielmehr gar kein Gattungsbegriff. Denn jeder Gattungsbegriff faßt verschiedene Artbegriffe unter sich, deren jeder außer dem Gattungsbegriffe eine von diesem verschiedene Bestimmung (differentia specifica) haben muß. Nun giebt es nichts, was außer den Begriff des Seins fiele; also kann zum Sein (als Gattungsbegriff) keine von ihm verschiedene Differenz hinzukommen. Die Idee des Seins ist ferner durchaus einfach und unbestimmt; sobald wir nur irgend eine Bestimmung mit ihr verbinden, verlieren wir die Idee des allgemeinen Seins und erhalten ein Sosein oder ein bestimmtes Sein. Wegen ihrer Einfachheit und Unbestimmtheit ist die Idee des Seins auch keiner eigentlichen Definition, sondern nur einer Erläuterung oder Umschreibung fähig. Sein, Ding, Etwas, eine Realität drücken eines und dasselbe aus. *Ein Seiendes ist also alles, was eine Realität hat, es mag wirklich oder bloß gedacht sein.*

2. Der Idee des allgemeinen Seins steht gegenüber die Idee des *Nichtseins*. Zwar ist letztere keineswegs so ursprünglich als erstere, noch auch ohne weiteres aus dieser abzuleiten. Denn indem der Denkgeist irgend etwas erkennt und affirmiert, also implicite die Idee des Seins hat, so findet er darin noch keinen Grund und Antrieb, durch Negation zur Idee des Nichtseins überzugehen. Vielmehr tritt die Negation erst mit der Erkenntnis eines neuen Objekts ein, welches mit dem ersten verglichen als ein anderes erfaßt und daher von ihm negiert wird. Alle Negation ist also ursprünglich Affirmation eines Andersseins. Dem Sosein steht gegenüber ein Nichtsosein (non ens relativum). Durch Reflexion wird der Denkgeist dann inne, sowohl daß die Idee des Seins

die allgemeinste ist, als auch, daß dieser ebenso allgemein gegenübersteht die des Nichtseins oder des Nichts (non ens absolutum). Der Begriff des Nichts setzt also den des Seins voraus und ist nur als Gegensatz zu diesem denkbar. Beide Begriffe kommen aber darin überein, daß sie ohne alle Bestimmtheit sind, und in diesem Sinne allein kann man mit Hegel das Sein gleich Nichts setzen. Wenn aber Hegel aus diesem inhaltlosen (reinen) Sein = Nichts alle inhaltlichen Begriffe, ja die ganze Wirklichkeit durch dialektischen Prozeß sich entfalten lassen will, so beginnt er ein unmögliches Unternehmen. „Aus dem Sein kann man nichts herausklauben", müssen wir mit Kant behaupten.

3. Obgleich das Nichts gar nicht ist und auch nicht sein kann, so kann unser Verstand es doch nur als etwas, also als ein Sein denken. Es ist das ens rationis im Gegensatze zum ens reale. Das ens rationis ist das gedachte Sein, welches gar keine Realität in sich hat, und daher weder wirklich ist noch sein kann, aber vom Verstande nur gedacht werden kann mit der Fiktion, als ob es etwas wäre. Dahin gehört die Negation, welche ein Nichtsein überhaupt ausdrückt, sowie die Privation, welche Nichtsein dessen besagt, was sein sollte, ferner jeder unmögliche Gedanke, insbesondere die imaginären Zahlen. Das ens reale ist das Sein, welches eine Realität ausdrückt, also das *wirkliche* Sein im weitern Sinne, sofern es auch das mögliche Sein einschließt, somit alles umfaßt, was existiert oder existieren kann.

§ 8. Dasein und Nichtdasein.

1. Die Idee des Seins ist in ihrer Allgemeinheit und Unbestimmtheit ein Produkt des abstrakten Denkens. In Wirklichkeit kann kein Ding existieren, welches dieser Idee in ihrer Allgemeinheit entspräche. Zwar ist jedes Ding ein Sein, aber ein in allen Dingen vorhandenes gleiches Sein giebt es nicht. Das Sein kommt nämlich den Dingen nicht eindeutig, sondern vieldeutig (analog) zu. Denn wenn das Sein den verschiedenen Dingen eindeutig zukäme, so müßte dasjenige, wodurch diese sich unterscheiden, außerhalb des Seins liegen. Aber diese Unterschiede, da sie doch etwas sind, müssen im Sein selbst verschieden sein. Das Sein kann also nur vieldeutig (analog) ausgesagt werden, d. h. allen Dingen kommt das Sein zu, aber in jedem Dinge ist es ein anderes Sein. Das reale Sein, d. h. das Sein, welches existiert, oder als existierend gedacht wird, ist ein in seiner Weise *bestimmtes* Sein; es hat Bestimmtheiten oder Realitäten, wodurch es das ist, was es ist. Als solches bestimmtes Sein kann es bloß in unserem Denken vorhanden und

durch dasselbe gesetzt sein — gedachtes Sein; es kann aber auch unabhängig von unserem Denken wirklich sein — wirkliches Sein (im engern Sinne) oder Dasein. Das Dasein bezeichnet also ein bestimmtes Sein, welches nicht durch unser Denken gesetzt ist, sondern demselben unabhängig gegenübersteht.

2. Wie dem Sein das Nichtsein, so steht dem Dasein oder dem Wirklichen das Nichtdasein oder das Mögliche gegenüber. Wir verstehen darunter ein bestimmtes Sein, welches unabhängig vom Denken nicht wirklich ist, aber als solches gedacht und erkannt wird, das existieren kann. Damit aber etwas als existierend gedacht werden könne, dazu gehört ein doppeltes:

a) Die Abwesenheit des Widerspruches. Denn wir können nichts als existierend denken, das in sich widersprechend ist. Das Mögliche ist also zunächst das Denkbare oder Widerspruchslose. Diese Widerspruchslosigkeit macht die innere oder absolute Möglichkeit aus; sie kommt allen, den existierenden wie den nichtexistierenden Dingen zu und zwar stets und immer, weil das Denkbare nie undenkbar werden kann.

b) Das Vorhandensein eines Grundes oder einer Ursache, welche das an sich Mögliche zu verwirklichen im stande ist. Denn ohne einen solchen Grund bleibt das Mögliche bloß möglich und ohne Aussicht auf Verwirklichung. Das Dasein eines Grundes, durch welchen das an sich Mögliche verwirklicht werden kann, bildet die äußere oder relative Möglichkeit. Das relativ Mögliche kann mit der Zeit unmöglich werden, wenn nämlich der zur Verwirklichung erforderliche Grund nicht mehr vorhanden ist.

Gesetzt nun, was sich erst später als gewiß herausstellen wird, es existiere Gott, die unendliche Intelligenz und Schöpfermacht, so kennt er alles Denkbare und kann es, wenn er will, wirklich machen. Das Denkbare reicht aber so weit als das Seiende; nun ist Gott das schlechthin vollkommene Sein; also drückt alles Denkbare eine Ähnlichkeit mit dem Sein Gottes aus; oder: die innere Möglichkeit der Dinge hängt vom Sein Gottes, die äußere dagegen vom Willen Gottes ab. Das absolut Mögliche oder das Denkbare macht das metaphysisch Mögliche aus, und dieses umfaßt den Kreis dessen, was durch Gott, die unendliche Ursache, verwirklicht werden kann. Das relativ Mögliche teilt man ein in das physisch und das moralisch Mögliche. Ersteres ist dasjenige, was durch die Kräfte der Natur verwirklicht werden, letzteres dasjenige, was nach dem regelmäßigen Laufe der Weltereignisse geschehen kann.

3. Gemäß der Erklärung des Möglichen ist dasjenige unmöglich,

was nicht da sein kann, und zwar absolut unmöglich, was in seinem Begriffe einen Widerspruch einschließt, also undenkbar ist; relativ unmöglich, was einer Ursache zu seiner Verwirklichung ermangelt. In letzterer Beziehung nennt man physisch unmöglich, was nicht durch die Kräfte der Natur verursacht werden kann, moralisch unmöglich, was mit dem regelmäßigen Lauf der Ereignisse im Widerspruch steht. Ein Wesen von unendlicher Macht kann das absolut Unmögliche nicht verwirklichen (weil die absolute Möglichkeit nicht vom Willen, sondern vom Wesen des unendlichen Seins abhängt), wohl aber kann es das physisch und moralisch Unmögliche verwirklichen. Das physisch Unmögliche nennen wir das Wunderbare. Wunder ist also eine Wirkung, welche nicht durch die natürlichen Kräfte, sondern unmittelbar von Gott verursacht ist. Dasselbe ist nicht widernatürlich und undenkbar, sondern übernatürlich und nur als Wirkung der göttlichen Allmacht begreiflich.

4. Wie wir das Nichtsein im Gegensatze zum Sein denken, so das Nichtdasein im Gegensatze zum Dasein, nämlich als dasjenige, dessen Dasein geleugnet wird; wie also der Begriff des Nichtseins von dem des Seins abhängt, so der des Möglichen von dem des Wirklichen; das Mögliche ist ja dasjenige, was wirklich sein kann. Hieraus ergiebt sich die Unhaltbarkeit der Ansicht Rosmini's, daß die Idee des allgemeinen einfachen Seins (nach ihm eine angeborene Form des Verstandes) „die Idee der Möglichkeit der Sache" sei. Vielmehr bedeutet die Idee des einfachen Seins nur das Sein oder die Sache schlechthin, und die Möglichkeit desselben erkennen wir erst, nachdem wir die Idee der Wirklichkeit der Sache gebildet haben und danach ihre Möglichkeit bemessen.

§ 9. Notwendig- und Nichtnotwendig-Dasein.

1. Die Begriffe des möglichen und unmöglichen Seins führen uns auf die des notwendigen und nicht notwendigen oder zufälligen Seins. Notwendig ist das Sein, dessen Nichtdasein unmöglich ist, welches also nicht nicht da sein und auch nicht anders da sein kann, als es ist; zufällig dagegen ist das Sein, dessen Nichtdasein möglich ist, welches also da sein und nicht da sein, so und anders sein kann. Wir unterscheiden absolute und relative Notwendigkeit. Absolut notwendig ist dasjenige, dessen Gegenteil in sich widersprechend, also absolut unmöglich ist; relativ oder bedingt notwendig dasjenige, dessen Gegenteil unter gewissen Bedingungen unmöglich ist. Das bedingt Notwendige ist dann entweder physisch

oder moralisch notwendig, je nachdem es unter Voraussetzung eines bestimmten (Natur-) Gesetzes sein muß, oder unter Voraussetzung eines verpflichtenden (Moral-) Gesetzes sein soll. Es folgt hieraus, daß das absolut notwendige Sein alle Zufälligkeit ausschließt, das bedingt notwendige dagegen auch zufällig ist, da es unter gewissen Bedingungen auch nicht existieren oder anders existieren kann.

2. Betrachten wir die Dinge im idealen Gebiete, d. h. als bloß gedachte, abgesehen von ihrem Dasein, so kommen ihnen alle Bestimmtheiten notwendig zu, ohne welche sie als solche nicht gedacht werden können; alles andere, womit wir sie etwa behaftet denken, ist ihnen zufällig. Wenn nun solche gedachten Dinge zum Dasein kommen, so müssen sie mit allen denjenigen Bestimmtheiten existieren, ohne welche sie als solche undenkbar sind, die Existenz selbst aber ist ihnen zufällig. Dasjenige Sein also, dessen Bestimmtheiten sich denken lassen ohne seine Existenz, ist zufällig, wohingegen das Sein absolut notwendig ist, dessen Bestimmtheiten nicht erfaßt werden können ohne die Einsicht, daß es wirklich existiere. Das zufällige Sein können wir auch ein bedingtes Sein nennen, weil seine Existenz von einer bewirkenden Ursache als Bedingung derselben abhängt; das absolut notwendige Sein dagegen ist unbedingt, weil es sich selbst Grund der Existenz ist. — Zur Einsicht endlich, daß ein absolut notwendiges Sein existiere, gelangen wir bei unserer unvollkommenen Erkenntnisweise nicht, wie Cartesius meinte, auf dem Wege des reinen Denkens, d. h. durch den bloßen Gedanken des notwendigen Wesens. Die Existenz, welche hier in der Idee des notwendigen Wesens mitgedacht wird, ist die gedachte, nicht die wirkliche. Um letzterer gewiß zu werden, müssen wir erst wissen, daß wirklich etwas existiert, und auf Grund dieser Existenz zur absolut notwendigen Existenz aufsteigen.

3. Aus dem Bisherigen hat sich uns ergeben, daß das Sein, was wir allen Dingen beilegen, in unserm Denken ganz allgemein und unbestimmt ist. Das Sein bedeutet für sich allein keine Realität, sondern nur das Gesetztsein irgend einer Realität, eines Dinges. Daher kommt das Sein jedem Dinge in seiner Weise zu, weil eben jedes Ding als das, was es ist, gesetzt ist. Dieses Gesetztsein eines Dinges kann ein mögliches oder wirkliches oder notwendiges sein, d. h. das Ding kann entweder ein Dasein haben, oder es hat ein Dasein, so zwar, daß es auch nicht dasein könnte, oder es muß ein Dasein haben, so daß sein Nichtdasein unmöglich ist. Außer diesen drei Seinsweisen, welche sich auf das Dasein beziehen, also Daseinsweisen sind, hat das Sein noch drei Eigentümlichkeiten (passiones entis), welche sich auf den

Gehalt des Seienden beziehen. Sie kommen jedem Seienden zu, sofern dasselbe eine Realität hat, und heißen *transcendentale* Eigentümlichkeiten, weil sie allem und jedem Seienden als solchem eignen. Diese Eigentümlichkeiten sind das *Einssein*, *Wahrsein* und *Gutsein*.

§ 10. Die transcendentalen Eigentümlichkeiten des Seins.

1. Die erste Eigentümlichkeit, welche jedem Seienden an und für sich eignet, ist das Einssein (unum), d. h. das in sich Ungeteiltsein (unum est, quod est indivisum in se). Hierdurch wird zum Begriff des Seins nichts hinzugefügt, als nur eine negative Bestimmung, die Negation der Teilung. Daß diese jedem Seienden zukommen müsse, leuchtet sofort ein. Denn wenn ein Seiendes nicht ungeteilt wäre, so wäre es nicht *ein* Seiendes, sondern mehrere Seiende. Verschieden von dieser transcendentalen oder metaphysischen Einheit ist die *mathematische*, das Einzigsein, das nicht von jedem Seienden gilt, sondern nur von demjenigen, welches in einer Klasse oder Art von Dingen kein anderes neben sich hat. Diese ist das Prinzip der Zahl, das erste in der Reihe der Zahlen oder Quantitäten. Durch das Ungeteiltsein ist jedes Seiende ein in sich Abgeschlossenes, von allem anderen, wenn solches außer ihm da ist, Verschiedenes (divisum ab aliis). Wie das Sein jedem Dinge in seiner Weise zukommt, so auch das Einssein. Dieses ist verschieden je nach der Verschiedenheit der Dinge.

a) Jedes Seiende ist ungeteilt in sich. Je nachdem dieses Ungeteiltsein verschieden, ist auch die Einheit verschieden:

α) Ein Seiendes, welches nicht nur ungeteilt, sondern auch *unteilbar* ist, nennen wir *einfach*, und zwar *metaphysisch* einfach, wenn es keine Zerlegung in Teile und überdies keine reelle Unterscheidung von Kräften, Zuständen u. s. w. zuläßt; *physisch* einfach, wenn es sich zwar nicht in verschiedene Teile auflösen, wohl aber verschiedene Vermögen, Zustände u. dgl. an sich unterscheiden läßt.

β) Einem Seienden ferner, welches aus Teilen zusammengesetzt ist, die physisch zu einer Einheit verbunden sind, legen wir zwar nicht die physische Einfachheit, wohl aber die physische *Einheit* bei.

γ) Endlich kann man selbst eine Mehrheit von Dingen, die physisch voneinander getrennt sind, aber einen gewissen äußern Zusammenhang miteinander haben, als ein einheitliches Ganzes betrachten. Dies ist die *künstliche* Einheit (unum per accidens).

b) Jedes Seiende ist verschieden von allem andern, sofern es nicht identisch mit demselben ist. Der Unterschied ist

α) entweder ein wirklicher Unterschied (distinctio realis) oder ein bloß gedachter (distinctio rationis). Der wirkliche Unterschied findet zwischen Dingen statt, die dem Sein nach verschieden sind, von denen das eine also nicht das andere ist. Der bloß gedachte Unterschied ist vorhanden, wenn der Gegenstand ein und derselbe ist, aber die Gedanken, durch welche derselbe erfaßt wird, verschieden sind.

β) Der bloß gedachte Unterschied ist dann entweder ein rein gedachter (distinctio mere mentalis oder distinctio rationis ratiocinantis) oder ein virtueller Unterschied (distinctio virtualis oder distinctio rationis ratiocinatae cum fundamento in re). Bei der bloß gedachten Unterscheidung ist nämlich ein doppelter Fall möglich: entweder sind die Gedanken, welche denselben Gegenstand ausdrücken, nicht dem Inhalte, sondern nur der Form oder der Ausdrucksweise nach verschieden, und dieses ist die rein gedachte Unterscheidung (z. B. der Gedankenunterschied, sofern Gott als absolute Wesenheit oder als absolutes Dasein gefaßt wird); oder die Gedanken, welche denselben Gegenstand ausdrücken, sind dem Inhalte nach verschieden, welche Verschiedenheit aber im Gegenstande begründet ist, und dieses nennt man den virtuellen Unterschied (z. B. die Gerechtigkeit und die Güte Gottes sind inhaltlich verschiedene Gedanken, die denselben Gegenstand ausdrücken, aber diese Verschiedenheit ist begründet in Gott oder vielmehr in unserer Erkenntnisweise Gottes).

2. Eine zweite Eigentümlichkeit jedes Seienden ist das Wahrsein. Wahr ist das, was ist, sofern es erkannt wird (verum est, quod est, inquantum est cognitum). Das Wahrsein kommt also jedem Seienden nicht, wie das Einssein, an und für sich zu, sondern nur in Bezug auf einen erkennenden Verstand. Kein Sein ist an sich wahr oder falsch, sondern nur mit Rücksicht auf einen erkennenden Verstand, der es entweder so auffaßt, wie es ist, oder durch dasselbe veranlaßt wird, es anders, als es ist, aufzufassen. Man unterscheidet nun zunächst

a) zwischen idealen und realen Wahrheiten. Jene umfassen das Seiende, welches bloß im Denken existiert, oder Gedankendinge, und ihre Wahrheit besteht darin, daß sie keine sich widersprechenden Bestimmungen enthalten, also denkbar oder möglich sind. Diese machen das Gebiet des Daseienden oder unabhängig vom Denken Existierenden aus, und dieses ist wahr, sofern es so erkannt wird, wie es in Wirklichkeit da ist;

b) zwischen objektiver und subjektiver Wahrheit. Objektiv wahr ist alles Seiende, weil und sofern dasselbe den göttlichen Ideen von ihm entspricht; subjektiv wahr ist das Seiende, sofern unsere Ideen von demselben mit ihm übereinstimmen. Gibt es nämlich — was wir vorläufig problematisch lassen müssen — ein absolut intelligentes Sein,

welches schöpferischer Urheber alles andern wirklichen Seins ist, so steht dieses in notwendigem Abhängigkeitsverhältnisse von jenem; es ist und ist nur so, weil und wie das schöpferische Sein es gedacht hat. Unter dieser Voraussetzung ist alles Seiende wahr, weil es als solches mit der Idee Gottes von ihm übereinstimmt. Aber auch nur das Seiende ist wahr, weil das Nichtseiende oder das Nichts keiner göttlichen Idee entspricht. Das göttliche Denken ist die Norm aller Wahrheit (und da im Absoluten das Denken nicht vom Sein verschieden ist, so ist zuletzt das absolute Sein Norm aller Wahrheit), das Maß aller Dinge, wohingegen die Dinge das Maß für den geschaffenen Verstand sind, der sie nur erkennen kann, weil und sofern sie sind. In diesem Sinne ist alles Seiende an und für sich oder objektiv wahr, weil es mit dem göttlichen Denken übereinstimmt; für uns oder subjektiv wahr ist es nur dann, wenn es von uns so erkannt wird, wie es ist. Für uns, aber nicht an sich, kann das Seiende auch falsch, weil unrichtig erkannt, sein.

3. Eine dritte Eigentümlichkeit alles Seienden ist das Gutsein. Wie nämlich jedes Seiende in Beziehung zum Erkennen ein Wahres ist, so in Beziehung auf das Begehren oder Wollen ein Gutes; denn gut ist das, was ist, sofern es begehrbar ist. Man begehrt aber nur etwas, sofern es geeignet ist, zu vervollkommnen, sofern es also selbst vollkommen ist. Nun ist jedes Sein, insofern es ein Seiendes ist, auch vollkommen und daher begehrbar oder gut. Es fragt sich nun, wie das Gute sich zum Vollkommenen verhalte; dann, wie es einzuteilen sei; endlich, was der Gegensatz des Guten oder das Übel bedeute.

a) Das Gute und das Vollkommene. Vollkommen ist das Sein, welches zu seiner Fülle gekommen ist, also diejenigen Bestimmtheiten oder Realitäten hat, die es seinem Begriffe nach haben kann, oder seiner Bestimmung nach haben soll. Dasjenige Sein, welches lautere Realität ohne irgend einen Mangel ist, nennen wir absolut vollkommen; relativ vollkommen hingegen ist das Sein, welches diejenigen Realitäten hat, die ihm als diesem bestimmten Sein nicht fehlen dürfen. Jedes Seiende ist als solches auch vollkommen, sofern ihm alles das eignet, was es als dieses bestimmte Sein besitzen muß; aber das eine Seiende ist vollkommener als das andere, je nachdem es höhere Realitäten entweder von Natur besitzt, oder durch eigene Thätigkeit sich erworben hat. Die Vollkommenheit ist nun mit der Güte nicht identisch. Denn jedes Seiende ist in seiner Weise an und für sich vollkommen, gut aber nur, sofern es begehrbar ist. Dagegen ist die Vollkommenheit das Fundament der Güte. Denn ein Sein wird nur deshalb und sofern erstrebt, weil und sofern es vollkommen und deshalb befähigt ist, anderes zu vervollkommnen.

b) Einteilung des Guten. Das Gute ist zunächst

α) entweder absolut oder relativ gut. Absolut gut (bonum absolutum) ist das absolut vollkommene Sein; relativ gut (bonum relativum) ist das relativ vollkommene Sein.

β) Das relativ Gute ist dann entweder objektiv oder subjektiv gut. Gesetzt, es existiere ein absolut vollkommenes Sein als Schöpfer aller Dinge, so stehen die geschaffenen Dinge in notwendigem Abhängigkeitsverhältnisse zum göttlichen Willen; sie sind, und sie sind so beschaffen, weil und wie sie von Gott gewollt sind. Mithin sind sie relativ gut, weil und sofern sie mit dem göttlichen Willen und folglich auch mit dem göttlichen Sein übereinstimmen. Dieses macht ihre metaphysische oder objektive Güte aus. Dieselbe kommt allem Seienden, sofern es eine Realität hat, zu; nur das Nichtseiende, weil es keine Realität hat, ist auch nicht gut. Zu einem außergöttlichen Willen steht das Seiende nicht in notwendiger Beziehung. Wir mögen ein Seiendes wollen oder nicht, es bleibt objektiv oder an und für sich gut wegen seiner notwendigen Beziehung zum göttlichen Willen. Für uns oder subjektiv gut ist das Seiende, sofern es für uns begehrenswert, also wirklich oder scheinbar geeignet ist, uns glücklich zu machen oder zu unserer sinnlich-geistigen Vervollkommnung beizutragen. In der Wertschätzung des Guten können wir uns täuschen und das an sich geringere Gute dem Bessern vorziehen. In Wirklichkeit aber ist das an sich absolut Gute auch für uns das höchste Gut, dessen Besitz allein uns wahrhaft glücklich machen kann.

γ) Das subjektiv Gute endlich ist entweder nützlich (utile), oder schicklich (honestum), oder angenehm (delectabile). Alles Begehrenswerte ist nämlich entweder nur als Mittel zur Erreichung eines andern Gutes oder aber an sich begehrenswert. Im ersten Falle ist es ein utile, im zweiten ein delectabile, wenn es ergötzt, ein honestum, wenn es von der Vernunft als für uns schicklich erkannt wird, und zwar entweder schicklich zur Vervollkommnung unserer natürlichen Beschaffenheit (natürlich gut), oder zur Vervollkommnung unserer sittlichen Anlage (sittlich gut).

c) Das Übel als Gegensatz des Guten. Wie das Gute das Begehrenswerte (appetibile), so ist das Übel das Verabscheuenswerte (detestabile). Weil nun jedes Seiende in seiner Weise vollkommen und daher begehrenswert ist, so ist kein Seiendes an sich ein Übel oder verabscheuenswert. Zwar ist das eine Ding weniger vollkommen als das andere, und alle Dinge, mit Ausnahme des absolut Vollkommenen, sind mit Unvollkommenheiten behaftet, weil sie, jedes in seiner Weise, höherer Vollkommenheiten ermangeln. Aber will man mit Leibniz diese Unvoll-

kommenheit oder diesen Mangel einer höhern, über die Natur eines Dinges hinausgehenden Vollkommenheit ein *metaphysisches Übel* nennen, so darf diese Bezeichnung doch nur im uneigentlichen Sinne gelten. Denn dieser Mangel einer höhern Vollkommenheit ist den Dingen als solchen notwendig. Weil nämlich alle Dinge, mit Ausnahme des absolut vollkommenen Seins, dadurch gegeneinander abgegrenzt sind, daß das eine Realitäten hat, welche dem andern fehlen, so sind sie allerdings beschränkt und ermangeln höherer Vollkommenheiten. Allein dieser Mangel ist nur Abwesenheit dessen, was bei diesen Dingen gar nicht sein kann. Das Übel aber im eigentlichen Sinne ist *Mangel dessen, was sein sollte*. Man nennt nun den Mangel dessen, was einem Dinge seiner Natur oder Bestimmung gemäß zukommen sollte, *Privation*, im Unterschiede von der bloßen *Negation*, d. h. dem Nichtvorhandensein irgend einer Realität, sie mag dem Dinge naturgemäß eignen oder nicht. Alles Übel ist also Privation, und zwar entweder Privation eines physischen Gutes, d. h. ein *physisches* Übel, oder Privation eines *moralischen* Gutes, d. h. ein *moralisches* Übel oder eine Schuld.

4. Die angegebenen Eigenschaften des Seins, auch passiones entis genannt, sind Bestimmungen, welche für alles Seiende gelten, je nachdem dieses an und für sich, oder im Verhältnis zum Erkennen, oder im Verhältnis zum Wollen gefaßt wird. Alles Seiende ist an sich ein Einiges und (in Beziehung zum göttlichen Erkennen und Wollen) ein objektiv Wahres und Gutes. Das Einssein, Wahrsein und Gutsein hat also denselben Umfang als das Sein, d. h. unum, verum, bonum convertuntur cum ente. Wie diese drei Begriffe die allgemeinsten Bestimmungen des Seins sind, so bilden sie auch die Ausgangspunkte unseres Erkennens und Begehrens, welche uns nicht angeboren sind, sondern an der gegebenen Wirklichkeit zuerst gewonnen werden. Hierbei ist aber der von den Ontologisten übersehene Unterschied zwischen der Idee des allgemeinen Seins, sowie des allgemein Wahren und Guten, und zwischen der Idee des absoluten Seins, sowie des absolut Wahren und Guten zu beachten, da das absolute Sein im geraden Gegensatze zum allgemeinen Sein das konkreteste und vollkommenste Sein, das höchste Wahre und Gute ist. Dieses absolute Sein bildet aber nicht den Ausgangs-, sondern den Schlußpunkt des menschlichen Erkennens.

Zusatz. Verwandt mit der Idee des Wahren und Guten ist die des *Schönen*. Schön nennen wir das, *was durch die bloße Intuition in uns die reine Liebe des Wohlgefallens erregt*. Das Schöne ist nicht identisch mit dem Wahren: denn nicht alles Wahre gefällt. Aber weil nichts gefallen kann, das nicht wirklich oder doch

scheinbar wahr ist, so bildet die Wahrheit eine Voraussetzung der Schönheit. Das Schöne ist auch nicht identisch mit dem Guten, denn nicht alles Begehrenswerte erregt Wohlgefallen; aber wiederum kann nichts gefallen, das nicht gut oder begehrenswert ist, und folglich ist auch das Gute Voraussetzung der Schönheit. Alles Schöne also ist wahr und gut, aber nicht umgekehrt. Während das Wahrsein und das Gutsein allem Seienden zukommt, eignet das Schönsein einer besondern Art von Dingen, welche nicht allein unser Begehren, sondern auch unser ästhetisches Wohlgefallen erregen. Letzteres ist der Fall, wenn in dem Dinge Vollständigkeit der Teile sowie Ordnung, d. h. Einheit in der Mannigfaltigkeit klar und leicht hervortritt. Das Schöne ist entweder etwas *sinnlich* Schönes: Klarheit der Ordnung eines sinnfälligen Gegenstandes, oder etwas *sinnlich-geistig* Schönes, wo Sinnliches und Geistiges verbunden in uns Gefallen erregt (menschlich Schönes); oder etwas *geistig* Schönes: klar hervortretende Ordnung in den intelligiblen Dingen, sei es, daß diese Ordnung von unserer Vernunft (intellektuelle Schönheit) oder durch unsern freien Willen nach den Forderungen des Sittengesetzes bewirkt ist (moralische Schönheit).

B. Das Wesen.

§ 11. Erklärung desselben.

1. Jedes Seiende, das existiert oder als existierend gedacht wird, hat, wie schon bemerkt wurde, Bestimmtheiten oder Realitäten, wodurch es ein bestimmtes, von allen anderen unterschiedenes Sein ist. Die Bestimmtheiten eines Dinges haben eine innere Einheit, welche ihnen zu Grunde liegt. Dieses Zugrundeliegen macht das *Wesen* oder die *Wesenheit* (essentia) des Dinges aus. *Die Wesenheit ist somit die innere Einheit aller derjenigen Bestimmtheiten, wodurch ein Ding das ist, was es ist, und wodurch es sich von allen andern Dingen unterscheidet.*

2. Die Wesenheit ist entweder eine *physische* oder eine *metaphysische*.

a) Die *physische* Wesenheit ist *die Einheit derjenigen Bestimmtheiten, wodurch ein Ding einzig in seiner Art und von allen andern Dingen derselben Art* verschieden ist. Weil hierdurch das Ding ein Einzelding oder *Individuum* im Unterschiede von allen andern Einzeldingen ist, so kann diese Wesenheit auch die *individuelle* genannt werden.

b) Die *metaphysische* Wesenheit ist *die Einheit derjenigen*

Bestimmtheiten, welche ein Ding mit allen andern Dingen derselben Art gemeinsam hat. Weil das Ding hierdurch von allen Dingen irgend einer andern Art oder Species sich unterscheidet, so läßt sich die metaphysische Wesenheit auch als die specifische bezeichnen. Nur diese metaphysische Wesenheit sind wir im stande begrifflich zu fassen, nicht aber die physische oder individuelle, weil uns das Wesen des Einzeldinges als solchen verborgen ist. Deshalb heißt die metaphysische Wesenheit auch die begriffliche, und diese unserm Denken allein erreichbare Wesenheit ist stets gemeint, wenn in der Metaphysik von Wesenheit ohne Beisatz die Rede ist.

3. Die begriffliche Wesenheit, welche das Gemeinsame vieler Einzeldinge ausdrückt, ist in ihrer Allgemeinheit nicht objektiv real, d. h. sie ist nicht eine und dieselbe in den Einzeldingen vorhandene Wirklichkeit, also nicht real verschieden von den ausschließlichen Eigentümlichkeiten, wodurch sich die unter denselben Begriff fallenden Einzeldinge unterscheiden, sondern sie ist in jedem Einzeldinge in eigentümlicher Weise (individuiert) vorhanden. Pflanzen, Tieren und Menschen ist das Leben gemeinsam, aber ein anderes ist das Leben in den Pflanzen, ein anderes in den Tieren, ein anderes in den Menschen. Die specifische und die individuelle Wesenheit sind also nicht in Wirklichkeit verschieden, sondern nur in unserm Denken; aber diese Unterscheidung ist auch keine bloß gedachte, sondern eine virtuelle (vgl. § 10, 1, b). Wir müssen wegen der Beschränktheit unseres Erkennens diese Unterscheidung machen, da wir in unserm Denken bei der begrifflichen Wesenheit stehen bleiben und zum Begriffe der individuellen Wesenheit nicht fortschreiten können. Wir unterscheiden die Individuen durch Eigentümlichkeiten, die uns durch die sinnliche Anschauung geboten werden. An sich ist das Prinzip der Individuation oder dasjenige, wodurch die Individuen wesentlich voneinander verschieden sind, die Wesenheit selbst, welche eben nur individuell wirklich ist, in unserm unvollkommenen Denken aber als specifische und individuelle unterschieden wird.

4. Die Wesenheiten der Dinge, bloß begrifflich gefaßt, sind unteilbar, unveränderlich und ewig.

a) Sie sind unteilbar; denn weil sie dasjenige enthalten, was zu den betreffenden Dingen notwendig gehört, so würden sie durch Teilung notwendige Bestimmtheiten verlieren und damit aufhören, dieselben Wesenheiten zu sein.

b) Aus demselben Grunde sind die Wesenheiten auch unveränderlich; denn sie können nicht dieselben Wesenheiten bleiben, wenn sie sich ändern, neue Bestimmungen aufnehmen und andere fallen lassen.

c) Sie sind endlich *ewig*, nicht als wenn sie ewig in sich existierten, sondern weil bei ihnen von aller Zeit abstrahiert und nur behauptet wird, daß sie, wann immer sie verwirklicht werden, die in ihrem Begriffe enthaltenen Bestimmtheiten haben müssen.

§ 12. Wesen und Dasein.

1. Alles was Dasein hat, ist ein bestimmtes Sein oder ein Einzelding. Dasjenige, was das Einzelding zu einem solchen macht und es von allen andern Dingen unterscheidet, bildet seine *physische* oder *individuelle* Wesenheit. Es fragt sich nun, ob in dem wirklichen Einzelding ein Unterschied zwischen der physischen Wesenheit und dem Dasein zu machen sei (vgl. über die verschiedenen Arten von Unterschied § 10, 1, b).

2. Zwischen der individuellen Wesenheit und dem Dasein des Einzeldinges ist nicht — mit den Thomisten — ein wirklicher Unterschied anzunehmen. Denn wäre dieser vorhanden, so müßten Wesenheit und Dasein dem Sein nach sich unterscheiden und beide voneinander getrennt werden können. Nun läßt sich freilich im Gedanken das Dasein von der Wesenheit trennen; dann ist aber das Dasein für das Denken verschwunden und die Wesenheit eine bloß gedachte. In der Wirklichkeit fallen beide durchaus zusammen. Tritt die gedachte Wesenheit ins Dasein, so kommt nicht das Dasein an sie heran, wie ein Wirkliches zu einem schon Wirklichen, sondern das im Zustande der Möglichkeit Seiende wird in den der Wirklichkeit übergesetzt (essentia actuata).

3. Wesenheit und Dasein lassen somit nur einen gedachten, aber doch mehr als einen *rein* gedachten Unterschied zu. Denn der Gedanke der Wesenheit und der des Daseins drücken zwar dasselbe existierende Einzelding aus, aber sie sind nicht inhaltlich gleiche Gedanken; der eine drückt das Was, der andere das Daß des Dinges aus, und mit dem einen ist nicht notwendig das andere gegeben; vielmehr kennzeichnet sich das Dasein als etwas für die Wesenheit Zufälliges. Daher müssen wir einen *virtuellen Unterschied zwischen Wesen und Dasein* statuieren in der Weise, daß der Gedanke des Wesens und der des Daseins dem Inhalte nach verschiedene Gedanken sind, aber beide denselben Einen Gegenstand ausdrücken, jedoch so, daß diese verschiedene Auffassung in dem Gegenstande ihren Grund hat. Weil nämlich das Dasein des Einzeldinges zufällig ist (vgl. § 9, 2), so können wir einmal die Wesenheit desselben denken, ohne das Dasein, und wir können dann das Dasein denken, ohne die Wesenheit mitzudenken. Diese Unterscheidung ist daher nur möglich bei Dingen, die ihr Dasein nicht durch sich selbst,

sondern durch ein anderes Sein haben. Das durch sich selbst Seiende oder Absolute enthält gar keinen Grund zu dem Gedankenunterschiede zwischen Wesen und Dasein, weil sein Dasein ihm so absolut notwendig ist wie sein Wesen, das eine mit dem andern notwendig gegeben und beide voneinander unzertrennlich sind.

4. Nehmen wir vorläufig an, daß ein durch sich seiendes Wesen, nämlich Gott, existiert, und durch dasselbe alle Dinge ihr Dasein haben, so können wir in einem gewissen Sinne sagen, daß diese Dinge vor ihrem Dasein in der Zeit ein gewisses Dasein in Gott haben. Sie sind nämlich in Gott als ewige Gedanken oder Ideen. Gott denkt nicht allein ewig seine Wesenheit, sondern auch alles, was dieser Wesenheit in einer außergöttlichen Wirklichkeit nachgebildet und durch seine Allmacht hervorgebracht werden kann. Dieses macht, wie oben (§ 8, 2) bemerkt wurde, das mögliche Dasein der Dinge aus: ein wirkliches oder eigentliches Dasein haben sie nur in der Zeit.

§ 13. Wesen und Eigenschaften.

1. Jedes Ding ist ein in sich abgeschlossenes, einheitliches Sein und hat als solches eine ungeteilte Wesenheit. Diese können wir aber wegen der Beschränktheit unseres Erkennens nur durch eine Mehrheit von Gedanken denken, welche wir einheitlich zusammenfassen und als Eigenschaften von dem Dinge aussagen. Dieselbe Unvollkommenheit unseres Erkennens bringt es ferner mit sich, daß wir zunächst und eigentlich nur das Wesen derjenigen Dinge erkennen, welche äußerlich in die Erscheinung treten, und nur insoweit als sie äußerlich erscheinen. Wir erkennen danach an dem Dinge eine Mehrheit von *Eigenschaften*, welche entweder notwendig dem Dinge eignen, weil wir ohne sie dasselbe nicht denken können, oder welche dem Dinge nur *zufällig* zukommen. Die notwendigen Eigenschaften nennen wir *Attribute*, die zufälligen *Modifikationen* (modi). Der eigentliche Grund der Attribute ist eben die Wesenheit des Dinges; die Modifikationen sind außerwesentliche Bestimmtheiten, welche dem Dinge bald zukommen, bald nicht zukommen und eine Veränderung desselben hervorrufen, ohne daß dieses aufhört, wesentlich dasselbe zu bleiben.

2. Das „Ding mit seinen Merkmalen" oder Eigenschaften ist somit ein Eines und Vieles zugleich und daher nach Herbart ein widerspruchsvoller Begriff. Indes dieser Widerspruch ist nur scheinbar. Denn das Ding ist Eines und Vieles nicht in derselben Beziehung, sondern ein Eines im Wesen, ein Vieles in der Wesensäußerung oder Erscheinung.

Unser Verstand, welcher an dem Dinge eine Vielheit von Erscheinungen beobachtet, legt demselben, als Subjekt gefaßt, verschiedene Prädikate bei, z. B. Größe, Gestalt, Farbe, welche aber nicht für sich bestehende Realitäten bedeuten, sondern als Eigenschaften ein und demselben Subjekte inhärieren oder als Wirkungen von ihm ausgehen. Die Eigenschaften können verschieden sein, unbeschadet des einheitlichen Subjektes, und letzteres kann, weil es immer dasselbe Subjekt bleibt, nach der einen oder der andern Eigenschaft benannt werden. Ebenso kann dasselbe Ding, je nach seinen verschiedenen Beziehungen zu anderen Dingen, bald in dieser, bald in jener Weise wirken, bald diesen, bald jenen Zustand haben. Dadurch zeigt sich das Ding als veränderlich; es geht von einem Zustande in einen andern über. Aber im Wechsel der Zustände bleibt das Ding an sich dasselbe, weil sein inneres Wesen sich beharrlich gleichbleibt. Dieses Wesen macht sein wahres Selbst aus; die wechselnden Zuständlichkeiten (modi) bestimmen das Wesen in verschiedener Weise, ohne sein Selbst, sein eigentümliches Sein aufzuheben.

3. Es leuchtet von selbst ein, daß der Unterschied von (einheitlichem) Wesen und (mannigfachen) Eigenschaften nicht stattfinden kann beim absolut vollkommenen Sein (vgl. § 10, 3, a), welches keine Bestimmtheit anzunehmen vermag, die es nicht schon hat, keine verlieren kann, unbeschadet seiner Vollkommenheit. Dieses Sein ist absolut *unveränderlich* und als solches metaphysisch einfach, oder keiner Unterscheidung von Wesen, Eigenschaften und Zuständen fähig. Aber jedes Seiende, das nur relativ vollkommen ist, entbehrt der absoluten Einfachheit und damit der Unveränderlichkeit; es kann sich in verschiedenen Eigenschaften und Wirkungsweisen kundgeben, sowie mannigfach wechselnde Zustände annehmen.

§ 14. Substanz und Accidens.

1. Das Wesen des Dinges, sofern es den Eigenschaften zu Grunde liegt, beharrlicher Träger oder Subjekt derselben ist, nennen wir *Substanz*, und die Eigenschaften Accidentien (substantia est id, quod substat accidentibus). Aber das Wesen kann nur deshalb Träger von Eigenschaften sein, weil es selbst nicht als Eigenschaft von einem andern getragen wird, sondern ein selbständiges, für sich bestehendes Wesen ist. Dieses *Für-sich-bestehen* (subsistere) macht den eigentlichen Begriff der Substanz aus, und wir nennen daher auch das absolut vollkommene und einfache Wesen eine Substanz, weil es (in vollkommenster Weise) für sich besteht, ohne Träger von Accidentien zu sein. Substanz ist also

dasjenige Sein, was für sich existiert und zu seiner Existenz keines andern als seines Subjektes oder Trägers bedarf; oder: sie ist die Wesenheit eines für sich bestehenden Dinges. Zum Begriffe der Substanz gehört nicht notwendig, daß sie durch sich (a se) existiere, obschon das durch sich seiende, absolute Wesen im höchsten Sinne Substanz, weil in vollkommenster Weise ein für sich bestehendes Sein ist.

2. Wir unterscheiden mit Aristoteles und den Scholastikern:

a) Erste und zweite Substanz (substantia prima und substantia secunda). Jene ist das für sich bestehende Einzelwesen oder dasjenige, was in keinem andern als seinem Subjekte existiert und darum auch von keinem andern Subjekte ausgesagt wird. Diese ist der Art- oder Gattungsbegriff eines Dinges oder dasjenige, was in keinem andern als seinem Subjekte real ist, aber von Subjekten ausgesagt wird. Da nun dasjenige, wodurch ein Ding dieses und kein anderes ist, die physische Wesenheit, dasjenige aber, wodurch es begrifflich (als Artbegriff) gefaßt wird, die metaphysische Wesenheit ausmacht, so fällt die Unterscheidung der ersten und der zweiten Substanz zusammen mit jener der physischen und der metaphysischen Wesenheit eines selbständigen Seins. Nur die erste Substanz ist im eigentlichen Sinne Substanz, ein für sich bestehendes Wesen. Sie ist das letzte Subjekt, von welchem alles andere, welches aber selbst von keinem andern ausgesagt wird. Im eminenten Sinne ist dasjenige Wesen erste Substanz, welches nicht nur für sich, sondern auch einzig und allein durch sich besteht, nämlich Gott. Die zweite Substanz ist in ihrer Allgemeinheit nichts als Abstraktion unseres Geistes, und hat nur Dasein in der ersten Substanz, von welcher sie auch ausgesagt wird. (Z. B. der Begriff „Mensch" hat nur Dasein in dem Einzelmenschen: „Petrus".)

b) Die erste (eigentliche) Substanz als komplete und inkomplete (substantia completa und incompleta). Letztere ist dasjenige Sein, welches zwar für sich bestehen kann, aber vermöge seiner eigentümlichen Wesenheit zum vollständigen Für-sich-bestehen (Subsistenz) durch eine andere Substanz ergänzt werden muß, mit welcher sie dann einheitlich verbunden ein neues, von beiden Bestandteilen verschiedenes Wesen (compositum substantiale) konstituiert (z. B. die menschliche Seele). Die komplete Substanz hingegen bedarf keiner solchen Ergänzung, sondern bildet für sich allein eine vollständige Substanz und besteht für sich oder subsistiert naturgemäß als solche, obgleich es ohne Widerspruch möglich ist, daß sie von einer höhern Substanz aufgenommen werde und in dieser ihre Subsistenz habe.

c) Die komplete Substanz als Suppositum und Person. Die

Substanz als für sich bestehendes Einzelwesen, und als solches allen anderen Dingen gegenüber bestimmtes, gänzlich in sich abgeschlossenes, keinem andern Subjekte mitteilbares Sein nennen wir *Suppositum* oder Hypostase. Ist das Suppositum ein vernünftiges Wesen, so heißt es *Person* (persona est rationalis naturae individua substantia). Person ist also eine *subsistierende Substanz, welche vernünftig*, d. h. *selbstbewußt und selbstmächtig ist*. Wenn aber eine vernünftige Substanz nicht selbständig ist oder subsistiert, sondern von einer höhern Substanz aufgenommen ist und in dieser subsistiert, so ist sie keine Person (z. B. die menschliche Natur Christi).

3. Das Accidens ist dasjenige, was nicht für sich, sondern nur in einem andern besteht. Das Accidens setzt also das selbständige Sein der Substanz voraus und fällt ihm zu als eine Bestimmung desselben. Dasselbe gehört aber nicht notwendig zur Substanz, sondern diese, als ein für sich bestehendes Wesen, kann ohne alle Accidentien sein; ja, diejenige Substanz ist im vollkommensten Sinne Substanz, welche aller Accidentien bar ist. Und das ist die absolut vollkommene, daher schlechthin einfache und unveränderliche Substanz. Bei jedem Seienden aber, welches nicht metaphysisch einfach und unveränderlich ist, unterscheiden wir eine Vielheit von Bestimmungen, welche demselben zukommen. Solche Accidentien sind:

a) entweder *notwendige*, welche im Wesen des Dinges begründet sind, mit ihm zugleich entstehen und vergehen (Accidentien im weiteren Sinne);

b) oder *zufällige*, welche das Ding empfangen und verlieren kann, welche also bisweilen vorhanden, bisweilen nicht vorhanden sind (Accidentien im engern Sinne). Teils ist es die Substanz selbst, teils sind es Einwirkungen von außen, wodurch solche zufälligen Accidentien gesetzt werden.

4. Es fragt sich, wie sich das Sein der Accidentien zu dem der Substanz verhält.

a) Diese Frage beantwortet Hume dahin, daß er die Realität der Substanz ganz wegleugnet. Das Ding sei nur die Summe von Eigenschaften, welchen wir die Substanz als Träger unterschöben. Aber wie kommen wir denn dazu, den Eigenschaften eine Substanz unterzuschieben? Offenbar deshalb, weil wir die wahrgenommenen Eigenschaften gar nicht real denken können ohne Substanz. Folglich ist die hinzugedachte Substanz keine Dichtung unseres Verstandes, sondern sie muß ebenso real sein als die Eigenschaften selbst. — Hegel leugnet dagegen die Realität der Accidentien. Die Substanz sei real, das Accidens bloßer Schein. Nun

unterscheiden wir aber die einzelnen Dinge (Substanzen) nur durch ihre äußeren Erscheinungen oder Accidentien. Wären letztere bloßer Schein, so vermöchten wir die einzelnen Dinge nach ihrer Verschiedenheit voneinander gar nicht zu erkennen.

b) Den genannten Ansichten gegenüber wird mit Recht bei einem Dinge sowohl das was man Substanz, als das was man Accidens nennt, als real angenommen, und nur darüber gestritten, welcher Unterschied zwischen beiden stattfinde, ob ein wirklicher oder ein bloß gedachter (vgl. §. 10, 1, b). Die Scholastiker unterschieden zwischen absoluten und modalen Accidentien:

α) Absolute Accidentien sind solche, welche ein von der Substanz zwar abhängiges, aber real verschiedenes Sein haben. Es sind dieses Kräfte und Fähigkeiten, die erworben werden und wieder verloren gehen, dann bei den Körpern besonders die Quantität als Grund der Ausdehnung und Undurchdringlichkeit. Ob auch die wesentlichen Grundvermögen der Seele dahin gehören, darüber wird gestritten. Thomas nimmt einen realen, Scotus nur einen virtuellen Unterschied zwischen der Substanz und den Grundvermögen der Seele an.

β) Modale Accidentien sind solche, welche nur als Seinsweisen der Substanz gedacht werden können, also bloße Zustände (wie Thätigkeit, Bewegung, Dauer, Ort, Lage, Gestalt). Als bloße Seinsweisen haben sie kein eigenes Sein und können niemals von der Substanz getrennt existieren.

c) Wir werden uns, durch übernatürliche Glaubenswahrheiten veranlaßt, diesen scholastischen Ansichten anzuschließen haben, zumal diese nichts für unsere Vernunft Verfängliches haben. Die absoluten Accidentien haben zwar ein eigenes, aber stets abhängiges Sein. Daher kann das Sein von ihnen nicht in demselben Sinne, wie von der Substanz, sondern nur in analoger Bedeutung ausgesagt werden. Allerdings kann das absolute Accidens von seiner Substanz getrennt durch göttliche Allmacht erhalten werden, aber auch dann bleibt es ein abhängiges Sein. Die modalen Accidentien sind als bloße Zustände der Substanz so enge mit dieser verbunden, daß sie ohne dieselbe gar nicht da sein können.

§ 15. Die Kategorieen des Accidens.

1. Wir haben oben (§ 6, 2) die Grundbestimmungen des wirklichen Seins Kategorieen genannt, und als solche das Sein, das Wesen und das Wirken aufgestellt, weil jedem Seienden das Sein, eine bestimmte Wesenheit und eine derselben entsprechende Wirksamkeit eignet. Versteht

man aber (mit Aristoteles) unter Kategorieen die allgemeinsten Klassen (Gattungsbegriffe) alles Seienden, sowohl des selbständigen als des abhängigen Seins, dann ist das Sein selbst, weil kein Gattungsbegriff, auch keine Kategorie, sondern es steht über allen Kategorieen. Allgemeinste Gattungsbegriffe sind dann das für sich Seiende (Substanz) und das nicht für sich, sondern nur an der Substanz Seiende und diese näher Bestimmende (Accidens).

2. Die verschiedenen Weisen, in welchen eine Substanz durch Accidentien bestimmt werden kann, sei es notwendig oder zufällig, kann man weiterhin unter folgende 9 Gesichtspunkte fassen: Größe, (Quantität), Beschaffenheit (Qualität), Verhältnis (Relation), Ort, Zeit, Lage, Anhaben (habitus), Thun und Leiden. Sie machen mit der Substanz als dem Bestimmbaren die 10 Kategorieen (Prädikamente) des Aristoteles aus. Diese Kategorieentafel können wir nach folgender Einteilungsweise entstanden denken:

a) Alles Seiende ist entweder Substanz oder Accidens.

b) Das Accidens kommt entweder der Substanz an sich zu, oder nur im Verhältnis zu anderm — absolute und relative Accidentien. Letztere sind Bestimmungen, welche aus der Beziehung eines Dinges zu einem andern folgen (Relation).

c) Die absoluten Accidentien sind der Substanz entweder innerlich oder äußerlich, oder innerlich und äußerlich zugleich.

α) Die absoluten inneren Accidentien sind Eigenschaften, welche der Substanz im eigentlichen Sinne innewohnen, und machen als solche entweder eine quantitative oder eine qualitative Bestimmtheit aus (Quantität, Qualität).

β) Die absoluten äußeren Accidentien sind bloße Umstände, oder äußerliche, und als solche entweder örtliche oder zeitliche, Bestimmungen der Substanz (Ort, Zeit, Lage, habitus).

γ) Die absoluten inneren und zugleich äußeren Accidentien sind Thätigkeiten (Thun und Leiden) der Substanz.

Vgl. über die Aristotelischen Kategorieen Trendelenburg, Geschichte der Kategorieenlehre; und besonders Fr. Brentano, Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles. — Die Kategorieen des Aristoteles sind übrigens ganz verschieden von den Kategorieen Kants. Während nämlich bei Aristoteles die Kategorieen die allgemeinsten, vom Seienden abstrahierten Gattungsbegriffe sind, versteht Kant unter Kategorieen angeborene Denkformen oder Verknüpfungsweisen des sinnlich Gegebenen. Er leitet seine zwölf Kategorieen von den verschiedenen Urteilsformen ab, erklärt sie für unabhängig von der Erfahrung, in uns liegende Stammbegriffe, durch welche für uns erst eine Erfahrung möglich werde.

3. Statt die 9 Kategorieen des Accidens im einzelnen zu erörtern,

bemerken wir nur, daß sie unter zwei Gesichtspunkte gebracht werden können, nämlich unter den der Eigenschaft und des Verhältnisses. Eigenschaft ist dann alles das, was der Substanz notwendig oder zufällig eignet ohne Beziehung zu einer andern Substanz; und Verhältnis dasjenige, was von der Substanz in Beziehung zu anderen Dingen ausgesagt werden kann. Die wichtigsten Eigenschaften sind die Räumlichkeit und Zeitlichkeit, und das wichtigste Verhältnis ist die Ursächlichkeit. Letztere wird bei Erörterung des Wirkens zur Sprache kommen. Im folgenden haben wir die mit Accidentien behaftete räumliche, zeitliche und endliche im Gegensatze zur accidenslosen unräumlichen, ewigen und unendlichen Substanz zu behandeln.

§ 16. Die räumliche und die unräumliche Substanz.

1. Denken wir uns ein Wesen, welchem nicht die physische Einfachheit, sondern nur die physische Einheit zukommt (vgl. § 10, 1), so hat dasselbe, weil es teilbar ist, ein Nebeneinander von Teilen oder eine Ausdehnung, und zwar eine Ausdehnung nach Länge, Breite und Tiefe. Diese dreifache Ausdehnung macht den Raum des betreffenden Wesens aus. Werden mehrere ausgedehnte Dinge nebeneinander gedacht, so erweitert sich der Raum. Auf diese Weise läßt sich der Raum ins Unbestimmte erweitert denken. Den nach allen Richtungen ins Unbestimmte erweiterten Raum, abgesehen von allen wirklichen Dingen, nennen wir den reinen Raum. Dieser ist als solcher nicht wirklich, sondern bloß möglich; nur unsere Einbildungskraft giebt ihm den Schein der Wirklichkeit, weshalb er auch imaginärer Raum genannt werden kann. Derselbe ist also die Möglichkeit ausgedehnter Körper, und als solcher unendlich. Denkt man sich einen von bestimmten Grenzen umschlossenen Teil dieses unendlichen Raumes, so hat man den begrenzten Raum. Sind diese Grenzen nicht bloß gedacht, sondern wirklich, durch die Oberflächen der den Raum ausfüllenden oder ihn umschließenden Körper gebildet, so ist das der wirkliche Raum. An und für sich oder objektiv ist kein Raum wirklich. Dagegen ist der Raum auch nicht, wie Kant wollte, eine bloße subjektive Form unseres äußern Sinnes. Denn bei dieser Annahme würde sich die ganze Außenwelt, die Gestalt, Entfernung, Bewegung der Dinge in subjektiven Schein verflüchtigen. Vielmehr ist der Raum die objektive Daseinsweise alles teilbaren, möglichen oder wirklichen Seienden, das Nebeneinander der Teile. Den Raum, welchen ein einzelnes Ding nach Länge, Breite und Tiefe einnimmt, nennen wir seinen Ort. Verändert das Ding seinen Ort und damit seine

Lage zu anderen Dingen, so ist es in örtlicher Bewegung. Die Größe der Raumlänge zwischen zwei bestimmten Orten bildet die Entfernung oder Distanz derselben. Weil jeder Raum nur das Nebeneinander der Teile eines Dinges ist, so giebt es keinen leeren Raum an sich. Wohl aber können zwischen den Teilen eines Dinges und zwischen verschiedenen Dingen Distanzen und insofern leere Zwischenräume sein. Solche leere Räume sind eben mögliche Räume, Möglichkeit für sie ausfüllende Körper. Die Gesamtausdehnung aller Weltdinge macht den Weltraum aus. Zwischen den einzelnen Weltdingen und deren Teilen können möglicherweise leere Zwischenräume vorhanden sein.

2. Hiernach ist die räumliche Substanz dasjenige Wesen, welches ein Nebeneinander von Teilen hat und einen bestimmten Ort ausfüllt oder circumscriptive einnimmt, irgendwo und nicht zugleich anderswo ist. In der natürlichen Ordnung der Dinge ist jeder Körper circumscriptive im Raume, aber es läßt sich ohne Widerspruch denken, daß ein Körper seine Ausdehnung verlieren, also unausgedehnt existieren könnte. Dem räumlichen Wesen oder dem physischen Körper kommt, weil seine Teile außer einander liegen, Quantität (Größe) zu, und zwar kontinuierliche Quantität (stetige Größe), d. h. eine solche, bei welcher die Teile nicht voneinander geschieden sind, im Unterschiede von der diskreten Quantität, die aus geschiedenen Teilen besteht. Von dem physischen Körper, d. h. der nach den drei Dimensionen ausgedehnten Substanz, ist verschieden der mathematische Körper oder die dreifache Raumausdehnung als solche und ohne die Substanz, deren Accidens sie ist, gefaßt. Das Nebeneinanderliegen der Teile bedingt ferner, daß das räumliche Wesen ausgedehnt ist nach den drei Dimensionen der Länge, Breite und Tiefe, und daher die Teile an dem Orte, welchen das Raumwesen einnimmt, eine bestimmte Ordnung oder Lage (situs) zu einander haben. Um die Größe der Ausdehnung zu bestimmen, hat man eine bestimmte Raumeinheit als Maß festzustellen (Linien-, Flächen-, Körpermaß).

3. Die raumlose Substanz ist zunächst das unausgedehnte, einfache Wesen. Als solches ist es jeglicher quantitativen Bestimmtheit unfähig; es vermag keinen Raum zu erfüllen oder circumscriptive einzunehmen, wohl aber kann es definitive im Raume, d. h. an einem bestimmten Orte sein, so daß es nicht allen Dingen gegenwärtig, sondern mehr oder weniger entfernt von ihnen und deshalb an verschiedenen Orten nur nacheinander wirksam sein kann. Wenn ein einfaches Wesen allen wirklichen Dingen gegenwärtig ist, so nennen wir es allgegenwärtig. Ein solches Wesen ist noch nicht absolut raumlos. Dieses würde erst dann der Fall sein, wenn auch außer den wirklichen Dingen keine gedacht

werden könnten, denen jenes Wesen nicht, sobald sie wirklich würden, gegenwärtig wäre. Das absolut raumlose Wesen ist daher dasjenige, bei welchem nicht nur Ausdehnung, sondern auch jede örtliche Bewegung undenkbar ist; welches somit nicht irgendwo, sondern überall ist, und nicht allein überall, wo etwas existiert, sondern auch, wo etwas existieren kann; kurz: welches allen wirklichen und möglichen Dingen gegenwärtig, d. h. unermeßlich ist. Hieraus ergiebt sich die Falschheit der Ansicht Newtons u. a., nach welcher der reine Raum die Unermeßlichkeit Gottes sein soll. Die Unermeßlichkeit besteht eben in der absoluten Raumlosigkeit.

§ 17. Die zeitliche und die ewige Substanz.

1. An einem Wesen, welches sich verändert, d. h. einen Wechsel von Bestimmtheiten hat, von einem Zustande in einen andern übergeht, beobachten wir eine Aufeinanderfolge von Zuständen, und wenn wir uns verschiedene Dinge denken, welche nacheinander existieren, so haben wir eine Aufeinanderfolge verschiedener Dinge. Diese kontinuierliche Aufeinanderfolge verschiedener Dinge oder verschiedener Zustände desselben Dinges macht den Begriff der Zeit aus. Die Zeit ist also keine bloß subjektive Form unseres Erkenntnisvermögens, zumal des innern Sinnes, wie Kant wollte; denn bei dieser Annahme würde alles Nacheinander, alle Veränderung, welche wir in uns und außer uns beobachten, nur subjektiver Schein sein. Vielmehr ist die Zeit die objektive Daseinsweise des veränderlichen Seins, das Nacheinander von Dingen oder von Zuständen desselben Dinges. Bei dem veränderlichen Sein können wir aber drei Momente unterscheiden, das Jetzt-sein, das Nicht-mehr-sein, und das Noch-nicht-sein, oder Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft; die Gegenwart ist dann ein unmeßbarer Augenblick zwischen Vergangenheit und Zukunft. Man kann die Aufeinanderfolge nach rückwärts in die Vergangenheit (a parte ante) und nach vorwärts in die Zukunft (a parte post) ins Unbestimmte verlängert denken, und man gewinnt dann, wenn dabei von den veränderlichen Dingen selbst abgesehen wird, den Begriff der reinen Zeit, d. h. der endlosen Aufeinanderfolge als solcher. Die reine Zeit existiert, wie der reine Raum, nicht in Wirklichkeit, sondern ist nur die unbegrenzte Möglichkeit der wirklichen Zeit. Bloß durch die Einbildungskraft bekommt sie den Schein der Wirklichkeit, weshalb sie auch imaginäre Zeit genannt werden kann.

2. Über der Zeit und im Gegensatze zu ihr steht die Ewigkeit, welche dort vorhanden ist, wo keine Aufeinanderfolge, kein Vorher und

Nachher, keine Vergangenheit und Zukunft, sondern nur Gegenwart denkbar ist. Im Begriffe der Ewigkeit liegt nicht allein, daß sie ohne Anfang und Ende ist, sondern auch, daß sie jedes Nacheinander ausschließt. Wir bilden diesen Begriff daher nicht in der Weise, wie Locke wollte, indem wir die Aufeinanderfolge nach vorwärts und rückwärts bis ins Unendliche erweitert denken, sondern indem wir alle Aufeinanderfolge negieren und ein schlechthiniges Zugleichsein behaupten.

3. Um die Begriffe der Zeit und der Ewigkeit noch klarer zu fassen, haben wir uns den Begriff der Dauer zu verdeutlichen. *Dauer ist fortgesetztes Dasein*; sie ist also nicht etwas zum Dasein Hinzukommendes, sondern das Dasein selbst als fortgesetztes betrachtet. Die Dauer jedes Wesens muß daher seinem Sinn entsprechen; eine andere ist die Dauer des veränderlichen, eine andere die des unveränderlichen Seins.

a) Die Dauer des veränderlichen Seins ist die *fließende* Dauer, und diese ist gerade das, was wir Zeit nennen. Das Wesen, welchem diese Dauer eignet, ist niemals ganz zugleich da, sondern es kann nur in einem kontinuierlichen Nacheinander das Sein haben, dessen es fähig ist. Es giebt also bei ihm ein Nicht-mehr-sein und ein Noch-nicht-sein, und zwischen beiden bildet das Jetzt-sein einen unmeßbar kleinen Moment. Könnte ein solches Wesen ohne Anfang und Ende fortdauern, so wäre diese Dauer die sempiternitas; wenn es aber ohne Ende, nicht ohne Anfang fortdauert, so ist diese Dauer die aeviternitas. Um die fließende oder zeitliche Dauer zu bestimmen, hat man als Maßstab eine Zeiteinheit festzustellen. Hierzu dient für die Weltdinge die konstante Bewegung der Himmelskörper.

b) Die Dauer des unveränderlichen Seins ist die *bleibende* Dauer, bei welcher sich kein Vorher und Nachher unterscheiden, sondern nur ein Zugleich-sein erkennen läßt. Sie fällt also mit dem Begriffe der Ewigkeit (aeternitas) zusammen. Eine solche Dauer aber, welche unveränderlich dieselbe bleibt, ist schlechthin einfach, weil sie sich nicht in verschiedene Momente des Nicht-mehr-seins und des Noch-nicht-seins auseinanderlegen läßt; sie ist absolut vollkommen, weil sie stets ganz zugleich ist; sie ist durchaus unabhängig und notwendig, weil sie die Möglichkeit des Nichtseins und des Andersseins ausschließt und daher nicht von einem andern abhangen kann, sondern schlechthin durch sich selbst sein muß. Die Ewigkeit ist somit *die absolut einfache, vollkommene und notwendige Dauer, und als solche ohne Anfang und Ende.*

4. Hiernach ist die *zeitliche Substanz* diejenige, welche Grund und Träger einer fließenden Dauer ist, also in einer Aufeinanderfolge

von Zuständen existiert. Sie ist somit zufällig und veränderlich, d. h. ein Wesen, welches auch nicht existieren, oder in einem andern Zustande existieren kann und daher vom Nichtsein zum Dasein und umgekehrt, sowie von einem Zustande in einen andern übergehen kann. Die zeitliche Substanz kann möglicherweise ohne Ende fortdauern oder endlose Dauer haben. — Die ewige Substanz ist diejenige, welche Subjekt der bleibenden Dauer ist, also ganz zugleich ist und weder Anfang noch Ende hat. Ein solches Wesen muß unveränderlich und absolut notwendig sein, d. h. sowohl in Bezug auf Dasein als auf Zuständlichkeit allen Wechsel und jede Abhängigkeit von einem andern Sein ausschließen. Also aus sich und durch sich ist die ewige Substanz ganz zugleich, schlechthin unveränderlich und unabhängig.

§ 18. Die endliche und die unendliche Substanz.

1. Die Begriffe der Zeit und der Ewigkeit führen uns auf die der Endlichkeit und der Unendlichkeit. Denn das zeitliche Wesen ist endlich und das ewige ist unendlich. Endlich nennen wir das, was ein Ende oder eine Grenze hat, also begrenzt oder beschränkt ist. Wir unterscheiden das mathematisch und metaphysisch Endliche.

a) Das mathematisch Endliche ist jede bestimmte (stetige oder diskrete) Größe, welche als solche durch eine bestimmte Figur begrenzt ist, oder aus einer beschränkten Zahl von Einheiten besteht.

b) Das metaphysisch Endliche ist das im Sein beschränkte Wesen, welches nicht reine Realität oder schlechthinige Vollkommenheit, sondern mit Negation behaftet ist. In dem Begriffe des metaphysisch Endlichen ist also der Gedanke einer Realität oder eines bestimmten Seins, sowie einer Grenze oder der Negation eines Andersseins vereint.

2. Im Gegensatze zum Endlichen ist das Unendliche das End- und Schrankenlose, welches jede Begrenzung von sich ausschließt. Auch hier ist das mathematisch und das metaphysisch Unendliche zu unterscheiden.

a) Das mathematisch Unendliche ist eine Größe, die keine Grenzen hat, also entweder eine unendliche Zahl oder eine unendliche Ausdehnung. Eine solche Größe aber kann niemals in Wirklichkeit existieren, weil Zahl und Ausdehnung immer größer gedacht werden, also niemals unendlich sein können. Also ist das mathematisch Unendliche nur in unsern Gedanken real; das Wirkliche, welches ihm entspricht, ist endlich und begrenzt, aber der Möglichkeit nach unendlich, weil es ohne Ende vergrößert werden kann, und durch stete Zunahme seine Grenzen immer weiter gerückt werden. Daher ist das mathematisch

Unendliche nur das Unendliche der Möglichkeit nach (infinitum potentia oder indefinitum, auch das synkategorematisch Unendliche genannt).

b) Das metaphysisch Unendliche ist das im Sein schrankenlose Wesen, welches als solches reine Wirklichkeit, die Fülle des Seins oder schlechthin vollkommen ist. Deshalb ist dieses Unendliche etwas rein Positives, welches jeden Mangel und jede Unvollkommenheit an sich negiert. Während es dem mathematisch Unendlichen wesentlich ist, vermehrt und vergrößert werden zu können, schließt das metaphysisch Unendliche die Möglichkeit irgend einer Vermehrung und Vergrößerung von sich aus. Letzteres ist daher im Gegensatze zum Unendlichen der Möglichkeit nach das Unendliche der Wirklichkeit nach (infinitum actu, auch das kategorematisch Unendliche genannt).

3. Betreffs der Entstehung der Begriffe des Endlichen und des Unendlichen scheint der Ontologismus oder Intuitismus nicht ohne Grund zu behaupten, daß der Begriff des Endlichen als des mit Negation Behafteten den Begriff des Unendlichen als des rein Positiven zu seiner Voraussetzung habe, da das Positive immer vor dem Negativen erkannt werden müsse. Indes unsere erste Auffassung des Endlichen enthält noch keine Verneinung, zumal des Unendlichen, sondern nur das Positive, was in jedem Endlichen ist. Dieses Positive sind die Realitäten, womit das Endliche als dieses bestimmte Ding behaftet ist. Durch Vergleichung desselben mit anderen Dingen gelangen wir dann zur Einsicht, daß das eine Ding mehr Realitäten hat als das andere, somit unvollkommen, mit Negation behaftet ist. Auf diese Weise erfassen wir ein Endliches, Beschränktes, indem wir an ihm noch nicht die Unendlichkeit schlechthin verneinen, sondern nur die über seinen positiven Inhalt hinausliegenden Vollkommenheiten. Wir können uns nun über alles Endliche, beschränkt Vollkommene ein Wesen denken, welches alle möglichen Vollkommenheiten in sich faßt und daher an keinem Vollkommeneren eine Schranke hat. Dieses macht den Begriff des Unendlichen aus. Obgleich also das Unendliche als das schrankenlos Vollkommene einen rein positiven Inhalt hat, so gewinnen wir doch den Begriff desselben nicht durch einfache Bejahung, sondern durch Verneinung, und zwar durch eine doppelte Verneinung, indem wir zunächst in dem, was wir erkennen, Schranken setzen, d. h. es als endlich erfassen, sodann die Schranken dieses Endlichen negieren. Somit ist es unrichtig, mit Locke den Begriff des Unendlichen so entstanden zu denken, daß wir die Schranken des Endlichen immer mehr erweitern. Hierdurch gewinnen wir nur den Begriff des Unbestimmten oder mathematisch Unendlichen, d. h. den Begriff desjenigen Wesens, dem

wir durch Erweiterung ins Endlose die Grenzen in unseren Gedanken genommen haben, obwohl es seiner Wesenheit nach nicht grenzenlos sein kann (infinitum privative). Das wahrhaft Unendliche (infinitum negative) besteht darin, daß es seiner Wesenheit nach gar keine Grenzen haben kann.

4. Die endliche Substanz ist demnach das beschränkt Vollkommene, das als solches einer Vermehrung und Verminderung fähig ist. Endlich ist also das räumliche, sowie das zeitliche, veränderliche, zufällige Wesen. Die unendliche Substanz hingegen ist das absolut Vollkommene, welches als solches keiner Veränderung fähig, absolut zeit- und raumlos, sowie absolut notwendig ist. Wie das Endliche meßbar ist, d. h. durch eine Vielheit von Maßeinheiten ausgedrückt werden kann, so ist das Unendliche durchaus unmeßbar (infinitum actu pertransiri nequit). Das unendliche Wesen schließt alle Accidentien von sich aus, ist aber, weil vollkommen in sich abgeschlossen und selbständig, im eminentesten Sinne Substanz. — Nur Eine unendliche Substanz kann existieren. Denn wenn mehrere existierten, so müßten sie sich voneinander unterscheiden, d. h. das eine Wesen müßte irgend eine Vollkommenheit haben, welche dem andern fehlte, und folglich wären entweder beide, oder es wäre doch eines endlich. Neben dem einen Unendlichen können aber wohl viele endliche Dinge existieren, ohne daß jenes durch diese beschränkt würde, weil es ja alle Realitäten der endlichen Dinge in sich faßt und zwar im eminenten Sinne. Eine Realität kann nämlich einem Dinge entweder im eigentlichen Sinne (formaliter) zukommen, oder im eminenten Sinne (eminenter), wenn sie in einer höhern Realität eingeschlossen ist, oder der Kraft nach (virtualiter), wenn das Ding die Kraft hat, die fragliche Realität hervorzubringen. Das Unendliche besitzt in seiner absoluten Einfachheit und Vollkommenheit alle Realitäten oder Vollkommenheiten der endlichen Dinge.

5. Zur Einsicht schließlich, daß ein unendliches Wesen existiert, gelangen wir nicht, wie der hl. Anselm meinte, durch den bloßen Begriff desselben als des absolut vollkommenen Wesens. Denn die Existenz ist keine Vollkommenheit, keine zum Sein hinzukommende Realität, sondern das Sein selbst als daseiend gefaßt, also nur eine Daseinsweise des Seins. Um zu entscheiden, ob etwas eine wirkliche oder eine bloß gedachte Existenz habe, müssen wir die äußere und die innere Erfahrung zu Rate ziehen. Und der wirklichen Existenz des unendlichen Wesens werden wir nur gewiß, indem wir von wirklich existierenden endlichen Dingen ausgehen und von diesen einen Schluß ziehen auf die Existenz des unendlichen Wesens.

C. Das Wirken.

§ 19. Erklärung.

1. Alles Wirkliche ist auch wirksam, d. h. es hat nicht allein ein Sein, sowie ein dieses Sein bestimmendes Wesen, sondern auch ein seinem Wesen entsprechendes Wirken. Wirken heißt thätig sein und dadurch etwas setzen. Eben durch diese Thätigkeit tritt das innere Wesen des Dinges in die Erscheinung; es äußert sich in Thaten, die entweder in dem Wirkenden selbst oder in einem Andern geschehen. Aus diesen Äußerungen läßt sich deshalb die Beschaffenheit des innern Wesens erschließen, weil die Wirksamkeit sich nach der Wesenheit richten muß (agere sequitur esse).

2. Sofern die Wesenheit das innere Prinzip aller Thätigkeit eines Dinges ist, nennen wir sie die Natur desselben. Wesenheit und Natur bedeuten also eines und dasselbe, nur in verschiedener Beziehung; etwas heißt Wesenheit, sofern es Grund des bestimmten Seins, und Natur, sofern es Grund des entsprechenden Wirkens (und Leidens) eines Dinges ist. Hiernach ist einem Dinge jede Zuständlichkeit (Thätigkeit und Leiden) natürlich, welche in seiner Wesenheit begründet ist, oder ihr zusagt; widernatürlich dasjenige, was seiner Wesenheit nicht nur nicht zusagt, sondern geradezu widerstreitet; übernatürlich endlich, was mit seiner Wesenheit zwar vereinbar ist, aber nicht in dieser, sondern nur in einem mit ihr in Verbindung tretenden höhern Prinzip seinen Grund haben kann.

3. Das Wirken schließt drei Momente in sich, nämlich: ein Wesen, von welchem das Wirken ausgeht; dann eine Wirksamkeit oder Thätigkeit dieses Wesens; endlich das durch die Wirksamkeit Hervorgebrachte. Diese drei Momente stehen in notwendiger Beziehung zu einander und sie machen die wichtigste aller Relationen, nämlich die der Kausalität aus.

4. Um hier einiges über die Relation im allgemeinen vorauszuschicken, so verstehen wir darunter die Beziehung eines Dinges auf ein anderes. Zu jeder Relation wird erfordert ein Seiendes, welches auf ein anderes bezogen wird (subjectum relationis); ein Seiendes, worauf jenes bezogen wird (terminus relationis), und ein Beziehungsgrund (fundamentum relationis). Je nachdem der Beziehungsgrund ein bloß im Denken gesetzter, oder in den bezogenen Dingen wirklich vorhandener ist, unterscheidet man eine bloß gedachte (relatio rationis) und eine wirkliche Relation (relatio realis). Die letztere ist eine gegenseitige oder einseitige, je nachdem sie in beiden bezogenen Dingen oder nur

in einem derselben ihren Grund hat. Als beachtenswerte Relationen sind zunächst namhaft zu machen die der Identität und der Distinktion. Die Identität als reale Relation ist die beziehungsweise Einerleiheit zweier oder mehrerer Dinge. Eine absolute Einerleiheit kann unter mehreren Dingen nicht stattfinden. Denn sie müssen sich durch etwas unterscheiden, um als mehrere existieren und gedacht werden zu können. Nur mit sich selbst ist jedes Ding absolut identisch. Je nachdem mehrere Dinge der Gattung, der Art oder der Zahl nach identisch sind, unterscheiden wir die generische, specifische und numerische Identität. Das Gegenteil der Identität ist die Distinktion, d. h. die Nichteinerleiheit zweier oder mehrerer Dinge. Über die Distinktion ist schon oben § 10, 1, b das Nötige gesagt worden.

5. Diese Relationen machen nur eine rein äußerliche Beziehung der Dinge zu einander aus. Anders verhält es sich mit der Relation der Kausalität oder der ursächlichen Beziehung zweier Dinge. Hier ist das eine Seiende nach seinem Dasein und seiner Beschaffenheit durch das andere bedingt. Das wirkende Sein nennen wir Ursache, das bewirkte oder hervorgebrachte Wirkung. Beide stehen in gegenseitiger Relation, d. h. keine Wirkung ist ohne eine Ursache und umgekehrt.

6. Wir haben im folgenden die drei Momente, welche der Begriff des Wirkens enthält, näher zu erörtern: also zuerst das wirkende Wesen (die Ursache) im Unterschiede vom Grunde und in seiner Verschiedenartigkeit, und dann das Wirken der Ursache und das Werden des Gewirkten.

§ 20. Grund und Ursache.

1. Um den Begriff des bewirkenden Seins oder der Ursache klarzulegen, haben wir zuerst den Begriff des Grundes zu erörtern. Grund (principium) ist dasjenige, worauf etwas beruht; dasjenige, was von dem Grunde getragen wird oder aus ihm hervorgeht, ist das Gegründete oder die Folge (principiatum). Wir unterscheiden:

a) Den Erkenntnisgrund (principium cognoscendi), d. h. eine erkannte Wahrheit, worauf die Erkenntnis einer andern Wahrheit beruht; also dasjenige, woraus wir unser Erkenntnisurteil über eine Sache ableiten. Kurz, es ist der Grund, warum wir so und nicht anders urteilen.

b) Den Sachgrund, d. h. dasjenige, worauf das Sein und Wesen einer Sache beruht, oder den Grund, warum eine Sache so und nicht anders ist. Dieser Sachgrund wird Wesensgrund (principium essendi) genannt, sofern man das innere Wesen der Sache

selbst meint, oder diejenigen Momente, welche das eigentümliche Wesen der Sache konstituieren. Dagegen wird er als *Daseinsgrund* (principium existendi) bezeichnet, sofern dasjenige darunter verstanden wird, wodurch eine Sache ihr Dasein hat. Der Daseinsgrund kommt hier, wo vom bewirkenden Sein die Rede ist, allein in Betracht.

2. Denken wir uns ein Wesen, welches den Daseinsgrund in sich selbst hat, also principium sui ist, so fällt Grund und Gegründetes bei ihm durchaus zusammen. Ein solches Wesen ist ungeworden, daher schlechthin unbedingt und notwendig, unveränderlich und ewig. — Ist dagegen der Daseinsgrund wirklich verschieden von dem Gegründeten, so wird er Ursache genannt. Diese ist also der *Entstehungsgrund eines von ihr wirklich verschiedenen Seins*, d. h. einer *Wirkung*. Die Wirkung ist der Zeit oder wenigstens der Natur nach später als die Ursache.

3. Wie das Wesen, welches den Daseinsgrund in sich selbst hat, ungeworden, unveränderlich und ewig ist, so ist dasjenige, welches in einem andern den Grund seines Daseins hat, ein gewordenes, veränderliches und zeitliches Wesen. Das Entstehen oder Übergehen von Nichtdasein zum Dasein kann ja nicht von selbst stattfinden, sondern muß von einem andern wirklichen Wesen verursacht sein. Dasselbe gilt vom Verändern. Wohl kann ein Wesen nicht allein an anderen, sondern auch an sich selbst Veränderungen bewirken, aber diese sind dann von der Substanz verschiedene Bestimmtheiten. Alles Seiende hat somit einen Daseinsgrund, aber nur das gewordene, veränderliche Seiende hat den Daseinsgrund in einem andern, hat also eine Ursache; das ungewordene, unveränderliche Seiende aber hat den Daseinsgrund in sich selbst.

§ 21. Verschiedenheit der Ursachen.

1. Faßt man unter Ursache alles das, was an dem Entstehen eines Seins oder einer Seinsweise beteiligt ist, so lassen sich in derselben vier Momente unterscheiden. Zunächst muß ein Wesen da sein, welches die Wirkung hervorbringt — *bewirkende* Ursache (causa efficiens); dann muß (allerdings nicht immer) ein Stoff vorhanden sein, woraus die Wirkung gemacht wird — *materielle* Ursache (causa materialis); ferner muß etwas sein, wodurch die Wirkung ihre Bestimmtheit erhält — *formelle* Ursache (causa formalis); endlich muß ein Zweck vorhanden sein, welcher durch die Wirkung erreicht werden soll — *Zweckursache* (causa finalis). Von diesen vier Ursachen ist die bewirkende Ursache im eigentlichen Sinne Ursache, die übrigen sind nur Mitursachen, und

von ihnen ist am wichtigsten die Zweckursache; dann folgt die formelle, und an letzter Stelle steht die materielle Ursache.

2. Die bewirkende Ursache ist dasjenige Wesen, welches durch seine Wirksamkeit etwas hervorbringt oder eine Wirkung setzt. Selbstredend kann nur ein für sich bestehendes Wesen oder eine subsistierende Substanz bewirkende Ursache sein. Das Wirkende (subjectum quod) ist immer ein Einzelwesen, die Art und Weise seines Wirkens richtet sich nach seiner Wesenheit oder Natur (principium quo). Die Wirksamkeit der Substanz ist Kraftäußerung, setzt also bestimmte Kräfte oder Vermögen voraus, wodurch sie eben möglich ist. Wir nennen die bewirkende Ursache, sofern wir ihr bloß das Vermögen zu einer bestimmten Wirkung beilegen: causa in actu primo remoto; sofern wir außer dem Vermögen alle zur Wirksamkeit erforderlichen Bedingungen vorhanden denken: causa in actu primo proximo; endlich nennen wir die Ursache, wenn sie ihr Vermögen bethätigt und die Wirkung setzt: causa in actu secundo. Die bewirkende Ursache läßt sich einteilen in:

a) Unmittelbare und mittelbare Ursache, je nachdem sie durch sich allein oder durch ein anderes die Wirkung hervorbringt. Dieses andere heißt dann werkzeugliche Ursache (causa instrumentalis). Die unmittelbare Ursache heißt auch physische, und die mittelbare heißt moralische Ursache, wenn das Wesen, wodurch sie wirkt, ein freies ist.

b) Notwendige und freie Ursache. Jene setzt, sobald die erforderlichen Bedingungen zur Thätigkeit vorhanden sind, die Wirkung mit Notwendigkeit; diese bestimmt sich selbst nach vorhergehender Wahl zur Thätigkeit. Geschieht diese Selbstbestimmung unabhängig von allem und jedem Einflusse, so ist die Ursache absolut frei; sind aber solche Einflüsse vorhanden, ohne jedoch zwingende Kraft zu haben, so ist die Ursache relativ frei.

c) Adäquate und inadäquate Ursache. Jene ist für sich allein vollgenügender Grund der Wirkung; diese kann nicht aus sich allein, sondern nur unter Mitwirkung anderer Ursachen die Wirkung setzen.

d) Erste und zweite Ursache, je nachdem sie in ihrer Wirksamkeit von einer höhern Ursache unabhängig oder davon abhängig ist. Nur die erste Ursache kann absolut frei wirken.

e) Singuläre und universelle Ursache. Jene kann nur eine bestimmte Wirkung oder eine bestimmte Art von Wirkungen setzen. Diese vermag verschiedenartige Wirkungen hervorzubringen. Der Kreis der möglichen Wirkungen ist für die eine universelle Ursache größer als für die andere und zwar entsprechend dem Grade der Wesensvollkommenheit. Nur das absolut vollkommene Wesen kann alle möglichen Wir-

kungen setzen und ist daher die absolut universelle und als solche die erste Ursache.

f) Übergeordnete und untergeordnete Ursachen. Jene wirken neben und unabhängig voneinander; diese wirken nacheinander und abhängig voneinander. Nach der Stufenfolge der Abhängigkeit lassen sich eine nächste, eine (oder mehrere) mittlere und eine letzte Ursache unterscheiden.

3. Was durch die Thätigkeit der bewirkenden Ursache erreicht werden soll, nennen wir Zweck. Dieser ist nicht im eigentlichen Sinne Ursache, sondern nur insofern, als die eigentliche (bewirkende) Ursache sich durch denselben zur Thätigkeit bestimmt. Wir unterscheiden:

a) Den beabsichtigten und den erreichten Zweck. Der Zweck ist zunächst als Absicht in der bewirkenden Ursache vorhanden, d. h. als Gedanke dessen, was erreicht werden soll. Dieses stellt sich dem Wirkenden als ein (wirkliches oder doch scheinbares) Gut dar, fordert daher seine Thatkraft heraus und bestimmt die Richtung seiner Thätigkeit. Als Absicht ist der Zweck das erste in der Reihenfolge der Momente, wodurch eine Wirkung zu stande kommt, weil durch ihn zuerst die wirkende Ursache zur Wirksamkeit angetrieben wird. Der erreichte Zweck aber oder dasjenige, was nach der Absicht der bewirkenden Ursache zu stande kommt, ist das letzte in der Reihenfolge jener Momente, weil in ihm die Wirksamkeit ihren Ziel- und Ruhepunkt gefunden hat (finis est primum in intentione, ultimum in executione). Es folgt hieraus, daß allein ein vernünftiges, freies Wesen nach Zwecken handeln kann; denn wer etwas zu erreichen beabsichtigt, muß sich den Gegenstand vorstellen und seine Thätigkeit darauf richten können. Das vernunftlose, unfreie Wesen wirkt absichtslos und notwendig das, wozu es durch seine Natur oder durch äußere Einwirkung bestimmt wird. Wenn also vernunftlose Wesen ein zweckmäßiges Handeln aufweisen, so zeigen sie dadurch, daß sie von einer vernünftigen Ursache geleitet werden. Dem vernünftigen Wesen ist es eigen, mit Bewußtsein des Zweckes zu handeln (agere propter finem); dem vernunftlosen Wesen kann es zukommen, ohne Kenntnis des Zweckes zweckmäßig zu wirken (agere ad finem).

b) Den innern und den äußern Zweck (finis operis und finis operantis). Der innere Zweck ist dasjenige, was durch die Wirksamkeit als solche notwendig erreicht wird, was also in der entsprechenden Wirkung gegeben ist; der äußere Zweck ist dasjenige, was die wirkende Ursache durch die Wirkung zu erreichen beabsichtigt. Beide Zwecke fallen zusammen, wenn die bewirkende Ursache durch ihre Thätigkeit nichts anderes erreichen will, als was durch dieselbe, vermöge ihrer Beschaffenheit, notwendig

bewerkstelligt wird; sie fallen auseinander, wenn die wirkende Ursache etwas beabsichtigt, was mit der betreffenden Wirkung nicht von selbst gegeben ist (z. B. der innere Zweck des Malens ist das Gemälde; der äußere kann Ruhm oder Gelderwerb u. s. w. sein). Fällt der äußere mit dem innern Zweck nicht zusammen, so ist dieser *Mittel* für jenen. Mittel ist nämlich das, was zur Erreichung eines Zweckes geschieht. Ein Zweck kann wieder Mittel zur Erreichung eines andern Zweckes sein, und in einer solchen Reihe von Zwecken unterscheiden wir niedere und höhere, nähere und entferntere Zwecke. Der letzte und höchste Zweck heißt *Endzweck* (finis finalis). Wenn ein bestimmter Kreis von Thätigkeiten auf Einen Zweck gerichtet wird, so bilden diese eine *Ordnung*. Die Ordnung setzt, wie der Zweck, ein vernünftiges Wesen voraus, welches die Richtung der Thätigkeit festsetzt und das Zusammenstimmen derselben in Bezug auf den Einen Zweck durch Gesetze regelt. Die Ordnung ist eine *physische*, wenn die gesetz- und zweckmäßig verlaufenden Wirksamkeiten notwendig, sie ist eine *moralische*, wenn dieselben frei erfolgen.

4. Die *formelle* Ursache oder die *Form* ist dasjenige, was der Wirkung ihre Bestimmtheit giebt. Sie ist entweder *innere* (unmittelbare) oder *äußere* (mittelbare) Form. Als letztere existiert sie außerhalb und vor der Wirkung in der vernünftig wirkenden Ursache und bildet die vorbildliche Idee (causa exemplaris), gemäß welcher die Wirkung gesetzt werden soll. Die vernünftig wirkende Ursache nämlich hat vorher den Gedanken (die Idee) dessen, was sie wirken will, in sich; nach dieser Idee als nach einem Musterbilde setzt sie die Wirkung. Ist diese Idee in der Wirkung realisiert, so macht sie die innere Form derselben aus, d. h. dasjenige, wodurch die Wirkung eben diese bestimmte ist. — Die *materielle* Ursache ist dasjenige, was bei der Hervorbringung als Stoff oder Substrat dient, dasjenige also, woraus etwas gemacht wird. — Materie und Form verhalten sich demnach zu einander, wie das Mögliche zu dem, was es zu einem Wirklichen macht. Nur ist jenes Mögliche wohl zu unterscheiden von dem bloß gedacht (logisch) Möglichen, und dieses wirklich Machende von der bewirkenden Ursache. Die Materie ist ein reelles Substrat und nur insofern ein Mögliches, als es zu dieser oder jener Seinsweise bestimmt werden kann. Durch die Form empfängt dann die Materie die betreffende Bestimmtheit, oder das potentia Daseiende wird actu daseiend. Somit ist die Form in dem Dinge Grund seiner Wirklichkeit (actus primus) und daher auch seiner Wirksamkeit (actus secundus). Bei den materiellen (physisch zusammengesetzten) Dingen bedingen sich Form und Materie gegenseitig; die Form ist hier das die

Materie Bestimmende, Informierende (forma informans). Bei den immateriellen (physisch einfachen) Dingen ist kein materielles Substrat; die Form, hier nur uneigentlich so genannt, weil ihr keine Materie entspricht, bildet für sich das subsistierende Wesen (forma separata, z. B. der reine Geist). Wenn die bewirkende Ursache einen Gegenstand hervorbringt, ohne daß ein materielles Substrat dazu vorhanden war, so nennen wir sie schöpferische Ursache und ihre Wirkung ein geschaffenes Sein. Dieses ist also aus nichts, d. h. nicht aus einem andern, wohl aber von einem andern, durch den bloßen Willen der bewirkenden Ursache hervorgebracht, so zwar, daß es ohne die Dazwischenkunft der letztern schlechthin nichts wäre.

Die Alten unterschieden materia prima und materia secunda und diesen entsprechend forma substantialis und forma accidentalis. Die materia prima ist der an sich bestimmungslose gemeinsame Stoff aller körperlichen Dinge, welcher durch die verschiedenen substantiellen Formen zu bestimmten körperlichen Substanzen wird. Die substantielle Form bildet also nicht die ganze Wesenheit des Dinges, sondern nur einen Teil derselben; sie macht mit dem andern Teile, der Materie, das Körperwesen aus. Die materia secunda ist ein durch eine substanzielle Form schon bestimmtes Sein, welches aber das Substrat für eine andere Seinsweise (Veränderung) abgiebt. Dasjenige, wodurch diese Seinsweise ihre Bestimmtheit erhält, ist die accidentielle Form. (Z. B. der Stein besteht aus der materia prima und der substantiellen [Stein-] Form; derselbe ist aber in Bezug auf die Statue, zu welcher er geformt werden kann, materia secunda, und die Form, wodurch der Stein Statue wird, ist seine accidentielle Form.)

§ 22. Das Wirken als solches.

1. Nachdem wir die Ursache als dasjenige Moment, von welchem die Wirkung ausgeht, behandelt haben, sind noch die beiden anderen Momente, das Wirken als solches und das Werden des Gewirkten, in Betracht zu ziehen. Das Wirken ist die Thätigkeit der Ursache oder dasjenige, wodurch etwas hervorgebracht wird, das vorher noch nicht war. Diese Thätigkeit entspricht dem Wesen der Ursache; denn jedes Ding kann sich nur in der Weise bethätigen, wie sein Wesen oder seine Natur beschaffen ist. Daher ist die Thätigkeit verschieden je nach der Verschiedenheit des Wesens. Je vollkommener letzteres ist, in desto vollkommenerer Weise kann es sich bethätigen. Die schlechthin vollkommene ewige Substanz, weil sie ganz zumal ist, äußert sich nicht in verschiedenen Thätigkeiten nacheinander, sondern in Einer, das ganze Wesen ausdrückenden Thätigkeit. Die unvollkommene zeitliche Substanz kann sich nur nacheinander in verschiedener Weise bethätigen, welche Thätigkeitsweisen das Wesen nach verschiedenen Seiten offenbaren.

2. Den Thätigkeiten liegen Fähigkeiten oder Vermögen (potentiae), Kräfte zu Grunde, durch welche sie zu stande kommen, und zwar verschiedene Vermögen, wenn die Thätigkeitsweisen so verschieden sind, daß sie aus Einem Vermögen sich nicht erklären lassen. Diese Vermögen entspringen aus dem Wesen der Substanz, sind aber mit demselben nicht identisch. Man unterscheidet aktive und passive Vermögen, je nachdem sie sich hervorbringend oder aufnehmend bethätigen, eine Unterscheidung, welche nur relativ gilt, sofern bei den einen Vermögen das Thun, bei anderen das Leiden vorherrscht. Selbst bei der potentia obedientialis, d. h. dem einfach aufnehmenden Vermögen, ist wohl nicht alle und jede Thätigkeit des betreffenden Subjektes ausgeschlossen.

3. Über die Fähigkeit hinaus geht die (bleibende) Fertigkeit (habitus), eine gewisse Leichtigkeit zur Setzung bestimmter Thätigkeiten. Solche Fertigkeiten kommen bei lebendigen Wesen vor, welche sich aus sich entwickeln und ihre Fähigkeiten verschieden ausbilden können; insbesondere bei den mit Willenskraft begabten Menschen, z. B. intellektuelle, moralische Fertigkeiten. Entweder sind die Fertigkeiten angeboren (habitus innati), d. h. von Natur aus gegeben, oder sie sind durch fortgesetzte Übung erworben (habitus acquisiti).

4. Die Thätigkeiten sind nun entweder intransitive oder transitive. Jene gehen über das thätige Subjekt nicht hinaus; es sind verschiedene Zuständlichkeiten, in welche sich das Subjekt selbst versetzt. Diese gehen über das thätige Subjekt hinaus und sind auf ein Objekt gerichtet. Wird das ganze Sein des Objekts hervorgebracht, so wird die Thätigkeit Erschaffen genannt. Geht die Thätigkeit auf ein schon vorhandenes Objekt über, so entspricht ihr ein Leiden oder Empfangen (potentia passiva) von seiten des Objekts. Mit Unrecht behauptet Leibniz, daß eine solche transitive Thätigkeit unmöglich sei, weil diese nur in der Weise gedacht werden könne, daß sich von dem thätigen Subjekte ein Accidens abtrenne und sich mit dem Gegenstande vereinige. In dieser Weise ist die transitive Thätigkeit nicht zu fassen; sondern dadurch, daß das thätige Subjekt mit dem Objekte in Berührung tritt, sei diese nun eine körperliche Berührung (tactus quantitatis) oder eine Berührung mittelst der Kraft (tactus virtutis), ruft es in dem Objekte eine Bestimmtheit hervor, wozu in diesem die Möglichkeit des Werdens schon vorhanden war. Das thätige Subjekt und das empfangende Objekt müssen selbstredend von der Beschaffenheit sein, daß jenes die betreffende Wirkung hervorrufen, dieses dieselbe in sich auswirken lassen kann.

§ 23. Das Werden.

1. Dem Wirken des Subjektes entspricht ein Werden entweder im Subjekt bei der intransitiven oder im Objekt bei der transitiven Thätigkeit. Werden ist Übergang (Bewegung) entweder vom Nichtdasein zum Dasein, oder umgekehrt vom Dasein zum Nichtdasein, oder endlich vom Sosein zum Anderssein. Das Werden setzt immer ein Wirkliches voraus, wodurch es verursacht ist. Das reine Werden Hegels ist eine bloße Abstraktion. Übrigens ist uns das Wie des Werdens durchweg ein Geheimnis, nur im Gewordenen besitzen wir einige Hindeutung auf dasselbe.

2. Dasjenige Werden, welches wir verhältnismäßig am besten kennen, ist die Veränderung, d. h. der Übergang von einem Sosein zu einem Andersein. Das Sosein des zu verändernden Dinges ist im Zustande der Möglichkeit in Bezug auf das Andersein des veränderten Dinges, und dieses die Wirklichkeit jener Möglichkeit. Der Zwischenzustand zwischen beiden ist eben die Veränderung, die Bewegung, nach Aristoteles die Wirklichkeit des Möglichen, sofern und solange es noch möglich ist. Die Möglichkeit zu diesem Andersein liegt in dem veränderlichen Wesen und sie wird zur Wirklichkeit entweder durch die eigene Mitthätigkeit des Wesens oder ganz durch fremde Einwirkung. Ist die Veränderung nicht bloß accidentiell, nicht allein Übergang einer Substanz in einen andern Zustand, sondern substantiell, so zwar, daß aus der vorhandenen Substanz eine neue wird, und somit ein wesentlich anderes Ding entsteht, so nennen wir die Veränderung eine Verwandlung. Hiermit werden wir zu einer dunklen Art des Werdens geführt, nämlich zum Entstehen (generatio) und Vergehen (corruptio). Das Entstehen ist der Übergang vom Nichtdasein zum Dasein aus einem vorhandenen Dasein. Vollzieht sich das Werden eines Dinges nicht aus einem andern Sein, aber durch ein anderes Sein, so ist es ein Geschaffenwerden. Das Vergehen ist der Übergang vom Dasein zum Nichtdasein eines Dinges, aber so, daß ein anderes Ding durchaus hervorgeht. Wenn beim Vergehen von dem betreffenden Dinge nichts übrig bleibt, so ist es ein Vernichtetwerden (annihilatio).

II. Die metaphysischen Prinzipien.

§ 24. Erklärung.

1. Die metaphysischen Prinzipien sind die Grundgesetze des Wirklichen und die Grundsätze für unsere Erkenntnis des Wirklichen. Offenbar

muß unser Erkennen des Wirklichen gesetzmäßig sein, um als wahr zu gelten. Denn reichte eine willkürliche Annahme zur wahren Erkenntnis hin, so hätte die entgegengesetzte Annahme denselben Anspruch auf Wahrheit, und somit wäre alle wahre Erkenntnis unmöglich. Die Logik hat die Grundgesetze des Denkens aufgewiesen und gezeigt, wie das Denken diesen Gesetzen entsprechend sich bethätigen müsse, um gesetzmäßig zu sein. Diese Gesetze haben aber nicht allein subjektive, sondern auch objektive Bedeutung, d. h. das Sein und Geschehen des Wirklichen entspricht ausnahmslos unserem gesetzmäßigen Denken desselben. Denn wenn nur ein einziger Fall einträte, wo ein Wirkliches mit unserem gesetzmäßigen Erkennen desselben in Widerspruch stände, so wäre die Sicherheit unseres Erkennens der Wahrheit aufgehoben, weil es dann unsicher wäre, ob nicht in jedem andern Erkenntnisakte derselbe Fall eintreten könnte. Indem wir das Wirkliche nach seinem Sein und Wirken erfassen, leuchten uns mit unmittelbarer Evidenz die allgemeinsten Grundsätze ein, die für alles gelten, was ist oder wirkt. Diese Grundsätze sind also ontologische oder metaphysische Prinzipien, d. h. sie haben für alles Seiende Geltung; sie sind aber auch ebensosehr logische (oder Denk-) Gesetze, weil das Denken sich nach ihnen stets und immer richten muß. Das Denken kann sich ja nur bethätigen, wenn es einen Inhalt hat, ein Etwas, das es denkt. Dieser Inhalt kann aber nur ein wirkliches oder bloß gedachtes Seiende sein, und als solches fällt es auch unter die allgemeinsten Gesetze des Seienden und muß diesen entsprechend gedacht werden.

2. Es giebt nur zwei metaphysische Prinzipien. Alles nämlich, was wirklich ist oder sein kann, ist ein Sein und zwar ein durch sein Wesen bestimmtes Sein; sofern es dieses ist, kann es nicht zugleich nicht sein und auch nicht anders sein, als es ist — Gesetz des Widerspruches. Alles Wirkliche ferner, sofern es wirkend ist, kann nicht ohne Wirkung sein, und ebenso setzt jede Wirkung ein Wirkendes voraus — Gesetz der Ursächlichkeit.

A. Das Gesetz des Widerspruches.

§ 25. Bedeutung desselben.

1. Das Gesetz des Widerspruches heißt als metaphysisches Prinzip: Dasselbe Ding kann nicht zugleich sein und nicht sein (idem non potest simul esse et non esse). Die Wahrheit dieses Gesetzes leuchtet sofort jedem ein, der die Begriffe des Seins und des Nichtseins kennt. Denn das Sein schließt das Nichtsein, das Sosein schließt das Andersein aus. Deshalb ist es unmöglich, ein Ding zugleich als seiend und als nicht

seiend, zugleich als dieses bestimmte Sein und als ein anderes Sein zu denken. Und wenn der Denkgeist im Gebiete des abstrakten Denkens irgend ein Denkobjekt begrifflich faßt, so muß er es als dieses Objekt festhalten, darf ihm also keine Merkmale beilegen, die sich widersprechen und dadurch den Begriff desselben aufheben. Dieses fordert das Gesetz des Widerspruches als logisches Denkgesetz: „Keinem Begriffe dürfen widersprechende Merkmale beigelegt werden."

2. Das Sein ist also mit dem Nichtsein und das Sosein mit dem Anderssein unvereinbar, jedoch nur, wenn beide zugleich gedacht oder auf denselben Zeitmoment bezogen werden. Zwar hat Kant aus dem Gesetze des Widerspruchs die Bedingung der Zeit entfernen zu müssen geglaubt und demselben daher die Fassung gegeben: „Keinem Dinge kommt ein Prädikat zu, das ihm widerspricht." Allein dieser Satz ist nur allgemein gültig im idealen (logischen) Gebiete, sofern von der Existenz abgesehen wird und die Dinge nur nach ihren begrifflichen, von der Zeit abstrahierenden Wesenheiten (vgl. § 11, 4) genommen werden. Anders verhält sich die Sache im realen Gebiete, wo die Existenz der Dinge mit in Betracht kommt. Hier leuchtet sofort ein, daß das zufällige und veränderliche Wesen auch nicht sein und anders sein kann, als es ist; widersprechend ist nur die Behauptung, es könne zugleich sein und nicht sein, zugleich so und anders sein. Für das notwendige, unveränderliche und daher zeitlose Wesen gilt natürlich das Gesetz des Widerspruchs ohne Hinzufügung der Zeitbestimmung. Soll dieses Gesetz aber ganz allgemein für alles Seiende gelten, für das wirkliche sowohl als für das mögliche, für das zufällige und veränderliche nicht minder als für das notwendige und unveränderliche, so darf die Bedingung der Zeit darin nicht fehlen.

3. Wie nun die Begriffe des Seins und des Nichtseins die allgemeinsten Begriffe sind, so ist auch das Gesetz des Widerspruches, welches die Beziehung zwischen beiden ausdrückt, das allgemeinste, alles Sein umfassende und gegen das Nichtsein abgrenzende Gesetz. Alles, was ohne Widerspruch denkbar ist, fällt in das Gebiet des (wirklichen oder möglichen [vgl. § 8, 2]) Seins. Dagegen das sich Widersprechende und daher Undenkbare ist ein Nichtseiendes oder gleich Nichts. Das Gesetz des Widerspruches beherrscht also alles denkbar Wirkliche und giebt uns die Grenze zwischen diesem und dem Nichts an.

§ 26. Folgerungen aus diesem Gesetze.

1. Auf das Gesetz des Widerspruches als das allgemeinste Prinzip lassen sich alle übrigen sogen. Prinzipien zurückführen, und zwar zunächst:

a) Das Gesetz der Identität: „Was ist, das ist" und „was nicht ist, das ist nicht". Jedes Seiende ist somit dieses bestimmte Seiende und nicht zugleich und in derselben Beziehung ein anderes. Alles also, was dieses bestimmte Ding ausmacht oder in ihm enthalten ist, das und nur das ist das Ding.

b) Das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten: „Ein Ding ist entweder, oder es ist nicht" — „quodlibet est aut non est". Weil nämlich dasselbe Ding nicht zugleich und in derselben Beziehung sein und nicht sein kann, so folgt, daß nur eines von beiden möglich ist: das Ding ist entweder, oder es ist nicht; ein drittes oder ein mittleres zwischen beiden ist ausgeschlossen. Wollte man diese Prinzipien leugnen, so müßte man sich damit zu der Behauptung verstehen, daß das, was ist, zugleich nicht sein könne. Diese beiden Prinzipien sind im Grunde nur eine verschiedene Fassung des Gesetzes des Widerspruches und gelten ebenfalls für alles Seiende.

2. Es giebt noch andere specielle, nur für besondere Seinsweisen geltende Prinzipien, welche uns zwar mit unmittelbarer Evidenz einleuchten, aber sich insoweit auf das Gesetz des Widerspruches stützen, als sie unwahr sein würden, wenn dieses nicht wahr wäre, und derjenige, welcher jene leugnen wollte, auch dieses aufgeben müßte. Im übrigen bedürfen diese Prinzipien der Bewahrheitung nicht durch das Gesetz des Widerspruches, sie sind vielmehr principia per se nota, d. h. Wahrheiten, welche dem Denkgeist sofort einleuchten, sobald er nur die Begriffe kennt, woraus sie bestehen. So ist z. B. der Satz: „Das Ganze ist größer als ein Teil", für jeden evident, der die Begriffe „Ganzes" und „Teil" kennt; wer ihn leugnen wollte, müßte implicite das Gesetz des Widerspruches verwerfen. — Alle diese Prinzipien sind unserer Vernunft, um mit dem hl. Thomas zu reden, habitu, nicht actu, angeboren, d. h. nicht als fertige, sondern insofern, als die Vernunft von Natur die Fähigkeit und Fertigkeit besitzt, diese Urteile sofort als wahr zu erkennen, sobald sie die Begriffe kennt, aus welchen sie gebildet sind. Diese angeborene Fertigkeit (habitus innatus) unterscheidet sich also von den erworbenen Fertigkeiten (habitus acquisiti), welche letztere auf Grund angeborener Fähigkeiten durch Übung und Angewöhnung entstehen (vgl. § 22, 3).

B. Das Gesetz der Ursächlichkeit.

§ 27. Bedeutung desselben.

1. Das Gesetz der Ursächlichkeit oder der Kausalität drückt die notwendige Beziehung zwischen Ursache und Wirkung aus und lautet: „Keine Wirkung ohne eine Ursache"; mit andern Worten: „Alles, was

entsteht oder geschieht, hat eine Ursache seines Entstehens oder Geschehens". Alles also, was einen Anfang seiner Existenz hat, somit ein Gewirktes ist, setzt eine bewirkende Ursache voraus, und ebenso fordert jede Veränderung eines Seienden ihre Ursache. Das anfangslose, unveränderliche Sein setzt allerdings keine Ursache voraus, sondern ist sich selbst Grund des Seins (vgl. § 20, 3). Man kann daher ganz allgemein sagen: „Alles, was ist, hat einen zureichenden Grund seines Seins entweder in sich selbst oder in einem andern."

2. Die Wahrheit dieses Gesetzes ist unmittelbar evident. Der Satz: „Jede Wirkung hat eine Ursache", ist ein analytisches Urteil, in welchem das Prädikat sich aus dem Begriffe des Subjektes ergiebt. Es läßt sich nämlich der Begriff der Wirkung nicht denken, ohne den der Ursache mitzudenken. Wollte man dieses Gesetz leugnen, so müßte man mit Aufgebung des Gesetzes des Widerspruches eine Wirkung als Wirkung und zugleich als Nichtwirkung denken können. Dies zeigt sich noch klarer durch folgende Erwägung: Das Gewirkte hat einen Anfang der Existenz und war vor seinem Dasein bloß möglich. Diese bloße Möglichkeit oder Denkbarkeit ist nun zwar eine notwendige Bedingung zur wirklichen Existenz, aber nicht die einzige. Denn wäre sie dieses, so würde alles Mögliche existieren, und zwar ewig existieren, weil das Mögliche immer und ewig möglich ist. Dann gäbe es aber gar kein angefangenes Sein, und folglich enthält die Behauptung, daß etwas bloß durch seine Möglichkeit zu existieren anfangen könne, einen Widerspruch. Das bloß Mögliche ist vielmehr gleichgültig gegen Existenz und Nichtexistenz. Das Entstehen eines Dinges ist daher niemals durch seine bloße Möglichkeit allein, sondern stets auch durch eine andere Wirklichkeit als seine bewirkende Ursache bedingt. Dasselbe gilt von jeder Veränderung eines Dinges. Die Möglichkeit einer Veränderung genügt noch nicht zu ihrer Verwirklichung, denn sonst wäre sie ewig verwirklicht, also keine (angefangene) Veränderung mehr. Somit ist auch zum Entstehen einer Veränderung eine bewirkende Ursache erforderlich.

3. Das Gesetz der Kausalität ist für unser Erkennen von der größten Bedeutung. Mittelst desselben erfassen wir den Grund der Erscheinungen, das Wesen der Accidentien, das Übersinnliche aus dem Sinnlichen, kurz: Wesenheiten, die wir nicht unmittelbar wahrnehmen. Mit der Leugnung der objektiven und allgemeinen Gültigkeit dieses Gesetzes müssen wir, wie Hume und Kant, dem Skepticismus und Idealismus verfallen. Nach Hume hat das Kausalitätsgesetz eine bloß subjektive, aber keine objektive Bedeutung, weil wir gar nicht wissen können, ob in der Welt Ursächlichkeit vorhanden sei. Denn wir beobachten nach seiner Meinung überall

nur eine Aufeinanderfolge der Erscheinungen, keinen notwendigen (ursächlichen) Zusammenhang; bloß aus Gewohnheit verwechseln wir die Aufeinanderfolge (post hoc) mit dem ursächlichen Zusammenhange (propter hoc), und gewöhnen uns so an einen Kausalnexus der Erscheinungen, von welchem wir nichts wissen können. Ebenso läßt Kant das Kausalitätsgesetz zwar als ein notwendiges (synthetisches Urteil a priori), aber nur subjektiv gültiges bestehen und leugnet die Anwendbarkeit desselben auf das „Ding an sich". Der Positivist Stuart Mill leugnet, wie überhaupt die Notwendigkeit und Allgemeinheit aller Prinzipien, so auch die des Kausalitätsgesetzes. Alle allgemeinen Urteile gewinnen wir nach ihm durch Induktion, indem wir aus der Beobachtung einzelner Fälle eine Regel generalisieren unter der Voraussetzung der Gleichförmigkeit in der Folge der Naturerscheinungen. Diese Voraussetzung ist das Kausalitätsprinzip, wonach jedes Phänomen ein oder mehrere Phänomene zur Voraussetzung hat, worauf es unabänderlich folgt. Auch dieses Gesetz ist nur eine unwillkürlich vollzogene Generalisation aus Einzelbeobachtungen, und gilt nicht für das Universum, sondern nur für den Bereich unserer Erfahrung und Beobachtung und auch hier bloß so lange, als kein Ausnahmefall beobachtet ist. — Nun ist es allerdings vom Standpunkte des Sensualismus nur konsequent, die objektive Gültigkeit des Kausalitätsgesetzes zu leugnen. Denn mit den Sinnen nehmen wir nur aufeinanderfolgende Erscheinungen, nicht aber den innern Zusammenhang derselben wahr. Aber mit unserm Verstande erfassen wir, wenn auch unvollkommen, durch die Erscheinung hindurch, das innere Wesen, die Natur der Dinge und folglich auch den ursächlichen Zusammenhang derselben. Zunächst erkennen wir uns selbst als wirkende Wesen, also als Ursachen von Wirkungen, und mit den Begriffen der Ursache und Wirkung leuchtet uns das Kausalitätsgesetz ein als ein evidentes Gesetz, welches überall Gültigkeit hat, wo wir Ursachen erkennen. Und soweit wir in das innere Wesen der Dinge einzudringen vermögen, können wir auch den ursächlichen Zusammenhang derselben erkennen. Daß wir nicht die konstante Aufeinanderfolge ohne weiteres mit der ursächlichen Auseinanderfolge verwechseln, folgt schon daraus, daß wir z. B. bei der konstanten Aufeinanderfolge von Tag und Nacht keineswegs einen Kausalnexus annehmen. — Wollten wir mit Stuart Mill die Allgemeingültigkeit der evidenten Prinzipien, wozu das Kausalitätsgesetz gehört, leugnen, dann müßten wir an aller Wahrheit und Gewißheit unseres Erkennens verzweifeln.

§ 28. Folgerungen aus diesem Gesetze.

Aus dem Kausalitätsgesetze läßt sich eine Reihe wichtiger Sätze folgern:

1. Nur das *Wirkliche* kann bewirkende Ursache sein. Denn das bloß Mögliche vermag nicht sich selbst, noch viel weniger etwas anderes ins Dasein zu setzen oder zu verändern. „Aus nichts wird nichts" (ex nihilo nihil fit). Wohl kann etwas aus nichts werden, sofern kein materielles Substrat vorhanden ist, aber ohne eine bewirkende Ursache ist kein Werden möglich. Es kann somit keinen absoluten Zufall, d. h. kein Ereignis ohne jegliche Ursache geben.

2. Die bewirkende Ursache muß wenigstens *soviel Wirklichkeit* in sich enthalten, als in der Wirkung gesetzt ist (nihil est in effectu, quod non prius fuerit in actu). Denn hätte die Wirkung mehr Realität als die Ursache, so fehlte diesem Mehr von Realität eine Ursache. Die Vollkommenheiten der Wirkung müssen also in der Ursache enthalten sein, und zwar entweder formell (gleichartig) oder virtuell (gleichwertig). *Formell* sind sie darin enthalten, wenn sie in der Ursache von derselben Art sind, wie in der Wirkung, in welchem Falle die Ursache causa univoca genannt wird. *Virtuell* sind sie in der Ursache enthalten, wenn sie in derselben von verschiedener Art, aber von gleichem Werte sind, wie in der Wirkung, in welchem Falle die Ursache causa aequivoca heißt. Gewöhnlich besitzt die Ursache einen höhern Wert, ist nicht bloß den der Wirkung mitgeteilten, sondern noch andern Vollkommenheiten gleichwertig und enthält dann die Vollkommenheiten der Wirkung im *eminenten* Sinne. Weil also die Vollkommenheiten der Wirkung in der Ursache enthalten sind, so kann man aus der Beschaffenheit der Wirkung auf die der Ursache schließen. Die Ursache wirkt ja ihrem Wesen entsprechend (modus operandi sequitur modum essendi), sie offenbart ihre Vollkommenheiten in ihren Wirkungen. Weil aber die Vollkommenheiten der Wirkung nicht immer formell, sondern oft virtuell und eminenter in der Ursache enthalten sind, so kann die Erkenntnis der Ursache aus ihrer Wirkung vielfach nur eine unvollkommene sein.

3. Keine Wirkung kann bewirkende Ursache *ihrer selbst* sein (nihil potest esse causa sui ipsius). Denn die Wirkung ist etwas Hervorgebrachtes, und der Grund ihrer Hervorbringung kann nicht ihre bloße Möglichkeit sein, sondern nur ein *wirkliches* Wesen. Dieses verursacht eben, daß die Wirkung aus dem Zustande der bloßen Möglichkeit in den der Wirklichkeit übergeht. Also muß die Ursache der Wirkung vorhergehen, wenn nicht der Zeit, so doch wenigstens der Natur

nach. Zwei Dinge können daher auch nicht gegenseitig Ursache und Wirkung voneinander sein.

4. Ein Wesen kann nur insofern wirkende Ursache sein, als es existiert, also auch nur dort wirken, wo es existiert. Es giebt also keine Wirkung in die Ferne. Zwar läßt sich nicht behaupten, daß die Substanz unmittelbar mit dem Objekte, in welchem sie eine Wirkung hervorruft, verbunden sein muß; sie kann auch ihre Kraft bis zu demselben ausdehnen. Aber wo ein Wesen weder mit seiner Substanz noch mit seiner Kraft gegenwärtig ist, da kann es nichts wirken, da existiert es nicht als Ursache.

5. Was eine Veränderung erleidet, erleidet dieselbe unter fremdem Einflusse (quidquid movetur, ab alio movetur). Denn Veränderung ist Übergang von einem Zustande in einen andern, also eine Wirkung, welche eine adäquate Ursache voraussetzt. Diese Ursache kann das Wesen, welches die Veränderung erleidet, allein nicht sein. Denn wo eine adäquate Ursache einer Wirkung vorhanden ist, da kann die letztere nicht ausbleiben. Wäre nun das die Veränderung erleidende Wesen allein Ursache derselben, so müßte der durch die Veränderung hervorgerufene Zustand so lange schon da sein, als jenes Wesen existiert, und nicht erst später auftreten. Dann wäre also eine Veränderung gar nicht möglich. Wo also eine Veränderung auftritt, da ist ein anderes Wesen die ganze oder teilweise Ursache derselben.

6. Das Wirkliche geht dem Möglichen dem Sein nach vorher (actus simpliciter prior quam potentia). Denn da das Mögliche sich nicht selbst verwirklichen kann, so muß ihm ein Wirkliches (der Zeit oder der Natur nach) vorhergehen, wodurch es verwirklicht werden kann. Zum vollständigen Begriffe des Möglichen gehört ja nicht allein Widerspruchslosigkeit, sondern ebenso notwendig eine Kraft, die es verwirklichen kann (vgl. § 8, 2). Diese Kraft kann nur in einem wirklichen Wesen sein, welches natürlich selbst in sich möglich sein muß. Jedes Mögliche also, soll es wirklich werden, sowie jedes Wirkliche, das geworden ist, setzt ein anderes voraus, das nicht allein möglich, sondern auch wirklich ist. Somit ist das erste von allem Seienden nicht das bloß Mögliche, sondern das Wirkliche.

7. Eine Reihe voneinander abhängiger Ursachen ist nicht möglich ohne eine erste (unabhängige) Ursache. Denn in einer solchen Reihe ist die letzte Ursache Wirkung der vorhergehenden, und diese Wirkung der ihr vorhergehenden u. s. w. Soweit man auch diese Reihe rückwärts verlängert, man muß zuletzt bei einer ersten Ursache stehen bleiben, die nicht wieder Wirkung ist, sonst hat man bloß eine Reihe voneinander abhängiger Wirkungen ohne Ursachen.

Zweiter Teil.

Specielle Metaphysik.

§ 29. Erklärung und Übersicht.

1. Die Ontologie hat die Grundbestimmungen und Grundgesetze für die abstrakte Wirklichkeit nach ihrem Sein, Wesen und Wirken aufgestellt. Sollen diese Erörterungen nicht zwecklos erscheinen, so müssen wir jetzt die konkrete Wirklichkeit in Betracht ziehen und auf diese die Ergebnisse der Ontologie anwenden.

2. Die konkrete (gegebene) Wirklichkeit gelangt durch die äußere und innere Erfahrung zu unserer Kenntnis und heißt deshalb empirische Wirklichkeit. Die Metaphysik hat nicht zu untersuchen, ob es eine objektive Wirklichkeit gebe, und wie weit unsere Erkenntnis derselben reiche, sondern sie setzt diese Frage als von der Noetik gelöst voraus und betrachtet es als ihre Aufgabe, diese Wirklichkeit nach ihrem Wesen, Grund und Ziel zu begreifen. Die Gesamtheit der empirisch gegebenen Wirklichkeit fassen wir in dem Begriffe „Welt" zusammen. Die Metaphysik hat also zuerst das Wesen der Welt und die nächsten Gründe der Weltwesen zu untersuchen, und diese Untersuchung nennen wir, weil sie über die Welt nicht hinausgeht, immanente Weltbetrachtung; sie hat dann den letzten Grund derselben zu erforschen, und weil dieser Grund sich als ein überweltlicher erweisen wird, so nennen wir die betreffende Untersuchung transcendente Weltbetrachtung.

3. Bei der immanenten Weltbetrachtung ist zunächst die Beschaffenheit der Welt im allgemeinen — die Wesenheit, die Substantialität, die Kausalität und die Individualität der Weltdinge — zu behandeln. Darauf haben wir die beiden Hauptteile der Welt — die vernunftlose Körper- und die vernünftige Menschenwelt — im einzelnen zu untersuchen; jenes in der rationellen Kosmologie, dieses in der rationellen Anthropologie.

I. Immanente Weltbetrachtung.

A. Allgemeine Untersuchungen über die empirische Wirklichkeit.

§ 30. Wesenheit der Weltdinge im allgemeinen.

1. Die Welt erscheint uns in einer Mannigfaltigkeit von Einzeldingen; sie ist also zusammengesetzt. Die Einzeldinge haben ein

räumliches Dasein und lassen sich daher in Teile zerlegen. Bei ihnen beobachten wir eine Mannigfaltigkeit von teils beharrlichen, teils vorübergehenden Eigenschaften und Wirkungen, und machen einen Unterschied zwischen dem Wesen und den Eigenschaften. Die Weltdinge ermangeln folglich nicht allein der metaphysischen, sondern auch der physischen Einfachheit, mit Ausnahme einer Klasse von Wesen, der Menschenseelen, welche, wie wir sehen werden, physisch einfach sind.

2. Die Welt gewährt unserm Blicke ein Bild beständigen Wechsels, des Entstehens, Sichveränderns und Vergehens; sie ist also *veränderlich* und *zeitlich*. Die räumlichen Weltdinge sind der Vermehrung und Verminderung fähig; alle Weltdinge aber, weil mit ihrer Wesenheit ihre volle und ganze Wirksamkeit nicht mitgesetzt ist, haben Vermögen in sich, wirksam zu sein und deshalb von einem Zustande in einen andern überzugehen oder doch übergeführt zu werden. Das Einzelding ist eine mit Möglichkeit vermischte Wirklichkeit; es entsteht, entwickelt und verändert sich und vergeht. Daher ist die Welt zeitlich. Selbst angenommen, sie wäre als Ganzes ohne Anfang und Ende, so hat sie doch in dem Entstehen und Sichverändern der Einzeldinge einen zeitlichen Verlauf.

3. Die Welt ist *zufällig*, weil sie veränderlich ist. Alle Dinge, welche sie umfaßt, können auch nicht da sein. Wir sehen thatsächlich, wenigstens auf unserer Erde, Dinge entstehen, sich verändern und vergehen. Die Sterne scheinen unveränderlich zu sein; daher man sie früher für höhere Wesen, ja für Götter hielt. Aber auch bei ihnen kann von einer schlechthinigen Unveränderlichkeit keine Rede sein. Kein Weltding existiert also notwendig, so daß es *nicht* nicht sein könnte; keines hat den Grund seines Daseins in sich selbst. Daher unterscheiden wir bei allen Weltdingen zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit; diese kommt zu jener hinzu, indem eine bewirkende Ursache die Möglichkeit zur Wirklichkeit erhebt.

4. Die Weltdinge, räumlich, veränderlich und zufällig, wie sie sind, kennzeichnen sich als *endliche* Wesen. Schon weil sie in einer Vielheit existieren, müssen sie einander beschränken. Das eine Ding hat mehr Realität als das andere; keines aber ist so beschaffen, daß es nicht vollkommener sein könnte, als es ist.

§ 31. Substantialität der Weltdinge.

1. Wenn wir die Welt als eine zusammengesetzte, veränderliche, zufällige und endliche bezeichnet haben, so finden diese Bestimmungen keinen Widerspruch, wofern die Welt als äußere *Erscheinung* gemeint ist.

Denn in der That kennzeichnen sich alle Erscheinungen der innern und äußern Erfahrung als veränderlich, zufällig und endlich. Aber es fragt sich, ob die erscheinenden Einzeldinge auch wirklich selbständige Wesen oder Substanzen sind, ob sie nicht vielmehr verschiedene Erscheinungen Einer Weltsubstanz sind. In diesem Falle würde die Veränderlichkeit, Zufälligkeit und Endlichkeit nur der Erscheinungswelt zukommen, die Weltsubstanz in sich aber unveränderlich, notwendig und unendlich sein. Kurz, es handelt sich um die Substantialität der Weltdinge dem Pantheismus gegenüber. Dieser behauptet, daß es nur Eine Substanz gebe, Weltseele, absolute Idee u. dgl. genannt, welche absolut und unvergänglich die vergängliche Erscheinungswelt nach ewigen, immanenten Gesetzen produziere. Was wir Substanzen nennen, seien nur die vergänglichen Produkte, welche entstehen, untergehen und sich wieder erneuern im ewigen Kreislaufe des Werdens.

2. Gegen diese pantheistische Ansicht erhebt sofort unser Selbstbewußtsein Protest. Denn dasselbe bezeugt uns, daß wir selbständige Wesen, Träger vielfach wechselnder Modifikationen, also Substanzen sind. Ein gleiches müssen wir von allen persönlichen Wesen behaupten, von deren Existenz außer uns wir überzeugt sind. Aber auch die vernunftlose Welt kann ohne Substantialität nicht begriffen werden. Denn angenommen, die sogenannten Einzeldinge seien nur substanzlose, wechselnde Erscheinungen, so setzen sie doch als Erscheinungen eine Substanz voraus. Diese Substanz kann nicht identisch sein mit unserer menschlichen Substanz. Denn jede Substanz kann nur so erscheinen und wirken, wie sie ist, und nicht zugleich als ein entgegengesetztes anderes erscheinen; wir können nicht als vernünftige und zugleich als vernunftlose Wesen (etwa als Steine, Pflanzen) erscheinen. Zudem ist eine Erscheinung nur denkbar unter der doppelten Voraussetzung, daß ein Wesen ist, welches erscheint, und ein Wesen, dem es erscheint. Dem letztern steht die Erscheinung als ein fremdes oder äußeres gegenüber. Existiert nur Eine Weltsubstanz, so kann es keine Erscheinung geben, weil dann die Substanz keinem andern, und kein anderes der Substanz erscheinen kann. Dem persönlichen Ich, das Erscheinungen wahrnimmt, muß also ein anderes, das erscheint, gegenüberstehen. Die pantheistische Lehre von der Alleinheit und Einzigkeit der Substanz ist also durchaus verwerflich, abgesehen davon, daß es sich nicht begreifen läßt, wie eine absolute, unendliche Substanz sich in allen ihren Erscheinungen als eine endliche, unvollkommene äußern soll.

3. Muß also die pantheistische Ansicht von der einen Weltsubstanz verworfen werden, so ist damit die Meinung Günthers u. a., daß es

im Gegensatze zu den vielen vernünftigen (Geist-) Substanzen nur eine vernunftlose Natursubstanz gebe, noch nicht als unrichtig erwiesen. Aber eine unbefangene Naturbeobachtung muß sie doch als eine unhaltbare, willkürliche und für die Naturerklärung unbrauchbare Hypothese erklären. Die Unzahl der Welten, welche gleich unserer Erde im Weltenraume schwimmen, lassen sich nicht als Accidentien einer Substanz begreifen; jede dieser Welten besteht aus einer Gesamtheit von Einzeldingen, und zwar finden sich, wie die Spektralanalyse nachweist, dieselben qualitativ verschiedenen Elemente, aus welchen die körperlichen Dinge unserer Erde zusammengesetzt sind, auch auf den übrigen Welten (Planeten und Fixsternen) wieder. Man mag darüber streiten, worin das eigentliche Wesen des Einzeldinges bestehe; daß es aber eine Vielheit von wahren Einzeldingen sowohl im anorganischen als im organischen Reiche der Natur gebe, läßt sich im Ernste nicht bestreiten. Will man indes mit Günther behaupten, daß die ursprünglich eine Substanz durch Differenzierung in eine Vielheit von Bruchteilen auseinandergegangen sei, so hat man damit die Einheit der Naturssubstanz thatsächlich aufgegeben; denn die Naturssubstanz hat ja als solche durch die Teilung zu existieren aufgehört. Daß aber die jetzt existierenden vielen Substanzen nur Bruchteile der ursprünglichen einen Substanz seien, kann man durch nichts erhärten. Denn die Bruchteile müßten doch die Wesenheit und Wirksamkeit des Ganzen haben; thatsächlich aber zeigen die Einzeldinge ein mehr oder minder gegensätzliches Verhalten zu einander und bekunden durch nichts ihre Einheit in einer ursprünglichen Substanz.

4. Der Annahme einer einzigen Substanz steht direkt gegenüber die Ansicht Herbarts, wonach die Welt aus einer für uns unbestimmbaren Vielheit von absoluten, schlechthin einfachen, unveränderlichen, raum- und zeitlosen Realen oder Monaden bestehe. Auch diese Ansicht, welche alles Werden in der Welt, alle Zeitlichkeit und Räumlichkeit für bloßen (objektiven) Schein erklären muß, verliert für die unbefangene Naturanschauung allen Halt; dem vernünftigen Denken aber ist es schlechthin unbegreiflich, wie eine Vielheit von absoluten Realen existieren könne, und wie dieselben, unveränderlich in sich, auf uns den Schein der Veränderung zu werfen im stande seien.

§ 32. Kausalität der Weltdinge.

1. In der Welt findet fortwährend ein Werden, ein Entstehen, Vergehen und Sichverändern der Dinge statt. Folglich sind Wirkungen in derselben vorhanden, die ihre entsprechenden Ursachen haben müssen; kurz:

es herrscht Kausalität in der Welt. Nun behauptet aber der sogen. Occasionalismus (Cartesius, Malebranche u. a.), daß alles, was in der Welt geschieht, unmittelbar durch eine überweltliche (göttliche) Ursache gewirkt werde. Gott wirke alles in allem, aber nicht planlos, sondern nach einer gewissen Regel und Ordnung. Die Wirkungen, welche er hervorgebracht hätte, seien für ihn Veranlassungen (occasiones) zu neuen Wirkungen. Daher der Zusammenhang zwischen den Welt-ereignissen, welche wir als Ursachen und Wirkungen auffaßten. Und vollends nach Herbart findet überhaupt gar kein Wirken und Werden in der Welt statt.

2. Dieser Ansicht gegenüber kann es uns nicht schwer werden, die Ursächlichkeit in den Weltdingen aufrecht zu erhalten. Zwar sind dieselben, wie sich später erweisen wird, nur zweite Ursachen und können als solche nicht anders als in Abhängigkeit von der ersten Ursache wirken, aber nichtsdestoweniger kommt ihnen eine eigentliche Ursächlichkeit zu. Die Selbstbeobachtung überzeugt uns, daß wir durch selbsteigene Thätigkeiten Wirkungen setzen, indem wir entweder bloß innere Zustände hervorrufen, oder auf unsere Umgebung verändernd einwirken. Weder die occasionalistische noch die Herbartsche Ansicht kann diesen unleugbaren Thatsachen gegenüber auf Wahrheit Anspruch machen. Ferner müssen wir, sowie wir unserer eigenen Wirksamkeit uns bewußt sind, dieselbe auch andern Wesen unseresgleichen, die wir als solche erkennen, zuschreiben.

3. In Bezug auf die vernunftlosen Naturdinge bietet uns die Erfahrung allerdings keine direkte Erkenntnis der selbständigen körperlichen Wirksamkeit dar. Wir übertragen vielmehr den an uns gewonnenen Begriff der Kraft und Wirksamkeit auf die Außendinge, und wir haben allen Grund dazu. Daß die mannigfaltigen, großartigen Erscheinungen in der Natur nur Wirkungen einer übernatürlichen Ursache oder gar nur Scheinwirkungen sein sollen, ist eine Ansicht, welche nicht durch vorurteilsfreie Naturbeobachtung gewonnen, sondern willkürlich an die Natur hinangetragen wird. Eine Wissenschaft der Natur wäre unmöglich, wenn man aus den Erscheinungen nicht mehr schließen dürfte auf die Beschaffenheit der Dinge, als deren Wirkungen sie uns erscheinen. Und die wunderbar zweckmäßige Einrichtung der Dinge zu besonderen Thätigkeiten wäre zum mindesten überflüssig, wenn Gott alles allein wirkte. Zudem müssen wir, wofern wir selbständige Einzeldinge (Substanzen) in der Welt anerkennen, diesen auch entsprechende Thätigkeiten beilegen, und der Occasionalismus, welcher den Weltdingen alle und jede eigene Wirksamkeit abspricht, kann auch kein selbständiges Dasein derselben gelten lassen; kurz: vom Occasionalismus zum Pantheismus, oder von der Behauptung,

daß Gott alles allein und das Geschöpf nichts wirke, bis zu der Behauptung, daß Gott alles in allem und das Geschöpf nichts sei, ist nur ein Schritt. Übrigens werden wir auf den Occasionalismus zurückkommen, wenn wir das Wirken Gottes in Bezug auf die Welt untersuchen.

§ 33. Individualität der Weltdinge.

1. Besteht die Welt in einer Mannigfaltigkeit nicht allein von Erscheinungen, sondern auch von Substanzen, so ist damit zugleich erwiesen, daß die Welt eine Vielheit von *Individuen* oder Einzelwesen bildet. Individuum ist nichts anderes als die Einzelsubstanz, welche als solche für sich besteht und sich von allen andern Dingen wesentlich unterscheidet. Das Einzelding ist nicht notwendig unteilbar, aber es darf nicht geteilt werden, wofern es dieses Individuum bleiben soll. Am vollkommensten freilich ist die Individualität bei den einfachen oder unteilbaren Wesen. Diese eignet, wie wir sehen werden, dem menschlichen Geiste, welcher im Selbstbewußtsein um seine Individualität weiß. Bei den körperlichen Dingen, welche außer dem Menschen existieren, nimmt die Individualität in stufenweiser Folge ab. Ausgeprägter ist die Individualität bei den Tieren als bei den Pflanzen, und wiederum vollkommener bei den höheren als bei den niederen Tieren und Pflanzen. Von gewissen niederen Tieren und von vielen Pflanzen können Teile fortleben und für sich Individuen bilden. Am unvollkommensten ist die Individualität in der unorganischen Natur ausgeprägt. So läßt sich z. B. der Stein mechanisch teilen, ohne daß die Teile den wesentlichen Steincharakter verlieren.

2. Fragen wir nun, was der *Grund der Individualität* (principium individuationis) sei, oder dasjenige, wodurch das Ding seine numerische Einheit, d. h. sein von ähnlichen Dingen, welche mit ihm eine specifische Einheit bilden, verschiedenes Eigendasein hat, so müssen wir antworten, daß dieser Grund in der Wesenheit liege, welche eben nur individuell wirklich sein kann (vgl. § 11, 3). Denn diese physische Wesenheit ist, wie wir sahen (§ 12), von dem Dasein nicht reell verschieden. Dasjenige also, wodurch das Ding ein Einzeldasein hat, macht seine physische Wesenheit aus. Weil wir nun die physische Wesenheit nicht begrifflich fassen können, so ist uns auch der eigentliche Grund der Individualität unbekannt. Bestehen die anorganischen Körper, wie die Chemie dieses mehr als wahrscheinlich erwiesen hat, aus kleinsten Teilchen (Atomen), so bilden die kleinsten homogenen, aus Atomen zusammengesetzten Teilchen, welche Moleküle genannt werden, die eigentlichen individuellen Bestandteile des Körpers, weil durch deren Teilung das betref-

fende Körperwesen zerstört wird; aber das Molekül selbst in seiner Eigenartigkeit ist uns ein Rätsel. Und bei den organischen Wesen ist es zuletzt die Zelle, worin das Individuum seinen Grund und Ursprung hat; überall, wo eine lebendige und entwicklungsfähige Zelle vorhanden ist, da ist das organische Individuum grundgelegt. Aber die Zelle selbst ist stets eine ganz bestimmte, eigengeartete, und was eigentlich der Grund dieser Individualität sei, entgeht unserer Einsicht. Auf der höchsten Stufe der irdischen Wesen endlich ist jeder Geist ein trotz seiner Ähnlichkeit mit andern Geistern individuelles Wesen; aber auch hier wissen wir nicht, worin diese Individualität besteht. Weil wir überall nur die specifische, nicht aber die individuelle Wesenheit begrifflich erkennen, so bleibt uns die Individualität im ganzen Bereiche der Wirklichkeit eine feststehende Thatsache, die wir nicht begreifen.

Das Prinzip der Individuation war ein hervorragender Streitpunkt der thomistischen und der scotistischen Schule. Jene statuierte als Individuationsprinzip die mit einer verschiedenen Quantität verbundene Materie (materia quantitate signata), diese die haecceitas. Das Ungenügende beider Ansichten wies Suarez (Metaph. disput. V) nach und nahm als Individuationsprinzip ganz richtig die entitas ipsa an, d. h. er sagte: Dasjenige was die Realität oder die physische Wesenheit dieses bestimmten Dinges bildet, macht auch seine Einzelheit aus. Mit Suarez stimmt Leibniz überein.

B. Rationelle Kosmologie.

§ 34. Der Kosmos.

1. Die Welt oder das Weltall, d. h. die Gesamtheit aller Weltdinge, zeigt sich uns als ein wohlgeordnetes Ganze, welches in der großen Mannigfaltigkeit der Einzeldinge Einheit und Harmonie aufweist. Daher nennen wir die Welt einen Kosmos, d. h. ein wohlgeordnetes, Einheit in der Vielheit und daher Schönheit bekundendes Ganze, worin alles nach Maß und Zahl geordnet ist. Zwar kennen wir trotz der großen Fortschritte der Astronomie nur einen kleinen Teil des Weltalls, aber diese Kenntnis berechtigt uns, dem Ganzen durchgreifende Ordnung beizulegen. Ein Gesetz namentlich, das Gravitationsgesetz, herrscht so ausnahmslos in dem Weltall, daß der Forscher an der Hand desselben das Dasein und den Ort von Weltkörpern bestimmt, noch ehe das Fernrohr sie erreicht. Die Weltkörper bewegen sich nach diesem Gesetze in einzelnen Systemen, jedes um seinen Mittelpunkt, und dann vereinigen sich (wahrscheinlich) alle diese Einzelsysteme zu einem gesamten Weltsystem, indem sie sich sämtlich um einen einzigen Centralpunkt, den Schwerpunkt des ganzen Weltsystems, bewegen.

Das uns bekannteste System ist unser Sonnensystem, welches aus einem Centralkörper, der Sonne, und aus neun Planetenregionen besteht, nämlich aus vier kleineren inneren Planeten (Merkur, Venus, Erde und Mars), aus (bis jetzt bekannten) mehr als 220 Halbplaneten (Planetoiden), welche einer einzigen Region angehören, und aus vier großen äußeren Planeten (Jupiter, Saturn, Uranus und Neptun). Die letzteren werden, wie unsere Erde, von Nebenkörpern (Monden) umkreist. — Neben unserer Sonne giebt es eine Unzahl anderer Sonnen (*Fixsterne* genannt), welche gleich jener selbstleuchtend sind und eine fortschreitende Eigenbewegung haben. Unter den Fixsternen giebt es (physische) Doppel- (auch drei-, vier- und mehrfache) Sterne, welche in einem physischen Gravitationsverbande stehen, infolgedessen sie sich umeinander bewegen, also Einzelsysteme bilden. — Ferner beobachtet man im Weltraume *Nebelflecken*, von denen viele nur enorm weite Sternmassen, andere aber, wie die Spektralanalyse gezeigt hat, wirkliche gestaltlose Nebel (leuchtende Gasmassen) sind. — Endlich giebt es noch *Kometen* und *Sternschnuppen*, welche beide gegenwärtig wegen der Ähnlichkeit ihrer Bahnen für identisch gehalten werden. *Schiaparelli* hat gezeigt, daß eine lockere Himmelsmasse, eine sogen. „kosmische Wolke", wenn sie ungestört ihrer eigenen Anziehung überlassen bleibt, sich nach und nach in Kugelgestalt verdichtet und zu einem Himmelskörper ausbildet. Wenn sie aber noch während ihres lockern Zustandes einem mächtigen Fixsterne nahe kommt, so wird ihre kugelartige in eine längliche Gestalt verwandelt und es entsteht allmählich die Kometengestalt. Ist der Lauf des jetzt entstandenen Kometen ein solcher, daß er dauernd eine Bahn um den Fixstern beschreiben muß, so macht der Kern desselben, weil vom Fixsterne stärker angezogen, stets auch eine schnellere Bewegung als der Schweif. Dieses hat eine fortschreitende Zerstreuung der Kometenmasse zur Folge, so daß zuletzt der Schweif die Länge der ganzen Kometenbahn einnehmen kann. Geht die Kometenbahn so, daß sie die Erdbahn kreuzt oder berührt, so gehen wir durch den Schweif des Kometen und es erscheinen uns Sternschnuppen, indem einzelne Teile des Kometenschweifes, von der Erde angezogen, durch die Atmosphäre schweifen, sich durch Reibung entzünden, sogen. Sternschnuppen bilden und zuweilen als Meteorsteine auf die Erde fallen. Für die Sternschnuppenschwärme im August und November sind die zugehörigen Kometen schon nachgewiesen. Da die Bewegung der Hauptsternschnuppenschwärme wie die der meisten und größten Kometen rückläufig, d. h. der Planetenbewegung entgegengesetzt ist, so gehören sie wohl nicht zu unserm Sonnensystem, sondern kommen von außen in dasselbe hinein. — Daß nun diese Weltkörper sämtlich um einen *Centralpunkt* sich bewegen, ist zwar wahrscheinlich, aber noch nicht erwiesen (wir kennen von unserm Sonnensystem nur die dermalige Richtung, nicht den Schwerpunkt der Bewegung); unwahrscheinlich aber ist es, daß dieser Centralpunkt eine ungeheure Centralmasse sei.

2. Die Beschaffenheit der Weltkörper anlangend, so zeigen die neuesten Forschungen, daß die Stoffe, welche auf unserm Erdplaneten vorkommen, auch auf den übrigen (bekannten) Weltkörpern sich wiederfinden. Ob außer den 64 Stoffelementen unserer Erde auf andern Weltkörpern noch andere Elemente vorhanden sind, läßt sich noch nicht mit Sicherheit feststellen. Außer den ponderablen Stoffelementen wird noch ein imponderabler Stoff, der Äther, durch den ganzen Weltenraum verbreitet angenommen, dessen

Dasein teils als Vehikel des Lichtes, teils aus dem Widerstande, welcher den Kometen auf ihren Bahnen entgegensteht, angezeigt erscheint. Zu diesem Weltstoffe gehören die Weltkräfte, und zwar zunächst die immanenten Kräfte der Elemente, welche diesen ihre unvertilgbaren Eigenschaften geben, und dann die transitorischen oder kosmischen Kräfte (Licht, Wärme, Elektricität), welche den Stoffverkehr in der Welt vermitteln und unterhalten. Die Summe des Stoffes und der (immanenten und transitorischen) Kräfte ist konstant, oder die Quantität der Kraft ist wenigstens in der unorganischen Natur so unveränderlich, wie die Quantität des Stoffes; es geht also kein Stoff und keine Kraft verloren.

Durch die Spektralanalyse (vgl. Kirchhoff und Bunsen, Chemische Analyse durch Spektralbeobachtungen; Kirchhoff, Untersuchungen über das Sonnenspektrum und die Spektren der chem. Elemente) sind wir in den Stand gesetzt, um mittelst des Lichtes über die chemische und teilweise über die physikalische Beschaffenheit der Himmelskörper Aufschluß zu erhalten, und die Forschungen von P. Secchi, Huggins u. a. haben in dieser Beziehung zu den glänzendsten Resultaten geführt. Nach der frühern Herschelschen Hypothese besteht unsere Sonne aus einem dunklen, festen Körper, umgeben von zwei leuchtenden Gashüllen (Photosphäre); die Sonnenflecken sind dann Öffnungen in der Photosphäre. Nach der Spektralanalyse ist es mehr als wahrscheinlich, daß die Sonne eine in heftiger Weißglühhitze begriffene Kugel ist, umgeben von einer Hülle, welche die meisten der Sonnenstoffe verflüchtigt in Gasform enthält und wenigstens in der nächsten Umgebung des innern Feuermeeres selbst glüht, in großen Abständen aber bei abnehmender Temperatur Wolken (Sonnenflecken) bildet. Die lichtstarken Fixsterne haben dieselbe Beschaffenheit wie die Sonne. — Auf allen diesen Fixsternen finden wir die bekannten Stoffelemente unserer Erde wieder. Indes finden sich mitunter in den Spektren derselben auch Fraunhofersche Linien, welche mit den Linien der uns bekannten Stoffe nicht vollständig übereinstimmen (vgl. Secchi, Die Sonne. Die wichtigeren neuen Entdeckungen über ihren Bau, ihre Strahlungen, ihre Stellung im Weltall und ihr Verhältnis zu den übrigen Himmelskörpern, 1872; Schellen, Die Spektralanalyse in ihrer Anwendung auf die Stoffe der Erde und die Natur der Himmelskörper, 1870; Lorscheid, Die Spektralanalyse, 2. Aufl. 1870; Huggins, Ergebnisse der Spektralanalyse in Anwendung auf die Himmelskörper, 1869). Die Konstanz der Kräfte in der Welt oder das „Gesetz der Erhaltung der Kraft" wurde zuerst von J. R. Mayer bestimmt ausgesprochen (vgl. dessen „Mechanik der Wärme", 1867), dann von Helmholtz (Über die Wechselwirkung der Naturkräfte, 1854) auf die lebendigen Körper weiter ausgedehnt.

3. Nach dem Ursprunge, dem letzten Grunde des Weltganzen, kann hier noch nicht gefragt werden. Erst in der transcendenten Weltbetrachtung ist zu entscheiden, ob die Welt aus sich ist, oder eine überweltliche Ursache hat. In der immanenten Weltbetrachtung nehmen wir den Stoff und die Kräfte der Welt als gegeben hin und fragen, wie unter Voraussetzung derselben der Weltkosmos entstanden sein könne. Eine Menge

meist willkürlicher Hypothesen (von Leibniz, Whiston, Buffon, Franklin u. a.) gehört der Geschichte an. Nur die relativ haltbarste von Kant und Laplace verdient Erwähnung. Danach war unser Sonnensystem, von welchem wir hier ausgehen müssen, anfänglich ein ungeheurer Gasball. Dieser nahm durch fortgesetzte Einwirkung der Gravitation einen immer kleinern Raum ein, so daß sich zufolge der erhöhten Wärme ein selbstleuchtender Kern bildete. Wurde dieser durch irgend eine Kraft von außen, vielleicht durch Anziehung entfernter, ähnlich gebildeter Kerne, in eine rotierende, anfangs langsame, dann mit fortschreitender Verdichtung immer schnellere Bewegung gesetzt, so mußte an dieser Rotation allmählich die ganze Sonnenatmosphäre teilnehmen. Wenn dann an der äußersten Peripherie derselben (am Äquator) die Bewegung so stark wurde, daß die Centrifugalkraft über die Centripetalkraft siegte, so mußte sich ein Teil von der Sonnenatmosphäre abtrennen und am Äquator einen Ring bilden, und häuften sich an einzelnen Stellen desselben die Massen, so zerriß der Ring und es ballten sich die Massen zu besonderen Körpern (Planeten) zusammen, welche sich allmählich aus der feurigen Gasmasse verdichteten. Von diesen konnten sich dann wieder infolge der Rotation Massen abtrennen und Monde bilden. In ähnlicher Weise können wir uns die übrigen Weltkörper entstanden denken, so daß ursprünglich die ganze Körpermasse in sehr verdünntem, gasförmigem Zustande von ungemein hoher Temperatur existierte, dann feste Punkte entstanden und durch Rotation sich die einzelnen Körpersysteme bildeten.

4. Diese Theorie von der Entwicklung der Himmelskörper ist im ganzen wohl begründet. Die Spektralanalyse giebt uns nicht allein Aufschluß über den Stoff, sondern auch über den gegenwärtigen Zustand der Himmelskörper. Sie läßt uns in verschiedenen Nebelflecken gasartige Stoffmassen erkennen, die sich unter Umständen zu Kometen und Sternschnuppen gestalten. Die Veränderung des Lichtes und der Farbe bei den Fixsternen, das beobachtete plötzliche Aufleuchten neuer Sterne u. dgl. stellen die Herschelsche Stabilitätstheorie, nach welcher am jetzigen Himmel Stabilität herrschen soll, als überwunden dar. Für die Laplacesche Theorie unseres Sonnensystems insbesondere sprechen die Thatsachen, daß die Bewegung aller Planeten in derselben Richtung geschieht, die Bahn derselben nahezu kreisförmig ist und nur eine geringe Neigung gegen den Sonnenäquator hat. Indes giebt es auch Thatsachen, welche mit der Laplaceschen Theorie nicht im Einklange stehen. Dahin gehören die vielen Unregelmäßigkeiten in der verschiedenen Dichtigkeit, Umlaufszeit und Excentricität der einzelnen Planeten. Auch ist es unerklärlich, warum zwei Monde des Uranus eine rückläufige Bewegung haben. Worauf es hier

aber am meisten ankommt, diese Hypothese erklärt nichts ohne Voraussetzung einer eingreifenden fremden Macht. War nämlich die Materie ursprünglich in einem gasförmigen Zustande, so hatte sie (nach dem Daltonschen Gesetze) das Streben, fortwährend ihr Volumen zu vergrößern, konnte sich also nicht von selbst innerhalb der Grenzen einer Kugel zusammenhalten. Ebensowenig konnten die auseinanderstrebenden Gasteile sich ohne Einwirkung einer fremden Ursache zu festen Kernpunkten konzentrieren. Endlich lag es gar nicht in der Natur der entstandenen Kernpunkte, daß sie in rotierende Bewegung gerieten und so den Gasball verdichteten, noch auch konnte ohne höhere Einwirkung die Centrifugalkraft über die Centripetalkraft siegen. Wenn also der Materialismus mit dieser Hypothese das Walten einer höhern Macht, eines „ersten Bewegers" bei der Bildung der Welt entbehren zu können glaubt, so bekennt er sich zu einem leichtsinnigen Köhlerglauben. Noch größer erscheint dieser Leichtsinn, wenn auch zur Entstehung des Weltstoffes keine höhere Macht angenommen, sondern derselbe für ewig erklärt wird.

5. In Bezug auf die Bildung unserer Erde nimmt man im Anschluß an die Laplacesche Weltbildungshypothese an, daß die Erde, nachdem sie sich von der gasförmigen Sonnenmasse abgetrennt hatte, ursprünglich eine feuerflüssige Masse gewesen ist, welche das Wasser und die leichtflüssigen Bestandteile im Dampfeszustande als eine ungeheure Atmosphäre umgaben. Bei der allmählichen Erkaltung bildete sich dann eine äußere Erdkruste, während das Innere der Erde noch jetzt ein flüssiges Feuermeer ist; die Vulkane, die warmen Quellen, die Bodentemperatur sind nur die letzten Ausläufer dieser innern Glut. Die feste Erdkruste wurde durch die schmelzflüssige Masse vielfach gesprengt und durchbrochen; so entstanden die ersten Eruptivgesteine, deren Bildung von da an mit Wechsel von Zeit und Raum fortdauert. Infolge der Erdabkühlung erkaltete auch die umgebende Dampfatmosphäre und verdichtete sich zu Wasser, welches sich auf der starren Kruste niederschlug und durch Auflösung, mechanische Zerstörung und Fortwälzung der Massen bethätigte. Dadurch entstanden die (ältesten) sedimentären Ablagerungen, in welchen sich schon Überreste von Organismen finden. Im Laufe der Zeit haben dann wiederholte Erdumwälzungen stattgefunden, indem neue Durchbrüche und Erhebungen der Erdkruste und infolgedessen neue Flutungen der Wassermassen stattfanden u. s. w. Die sedimentären Ablagerungen teilt man nach ihrem Alter in primäre, sekundäre und tertiäre nebst den Diluvialformationen.

6. Diese sogen. plutonische Hypothese wurde durch neuere chemische Untersuchungen vielfach erschüttert. Man bestritt nicht den ursprünglichen

feuerflüssigen Zustand der Erde, sondern nur das Entstehen der sogen. Eruptivgesteine durch gewaltsames Hervorbringen der innern feuerflüssigen Masse durch die Erdoberfläche. Bischof, Daubrée, Mohr u. a. zeigten, daß die angeblich gebildeten Eruptivgesteine zumeist nicht durch Schmelzung, sondern nur auf nassem Wege entstanden sein können, indem sie sich aus Gewässern absetzten oder aus einem schlammigen Brei auskryställisierten (neptunische Hypothese). Schließlich kam man zu der Einsicht, daß die Bildung der Erdmassen im allgemeinen weniger stürmisch vor sich gegangen sei, und daß das Wasser auf die Ausbildung der Gesteine mehr Einfluß gehabt habe, als früher angenommen wurde.

7. Alle Weltkörper, welche im Weltenraume rollen, machen zwar ein zusammengehörendes Ganzes, aber kein einheitliches Wesen aus, welches von einer innewohnenden und beseelenden Kraft, der sogen. Weltseele, getragen und beherrscht würde. Diese früher verbreitete Ansicht von der Weltseele gehört längst der Geschichte an. Die einzelnen Weltkörper bilden aber auch nicht, wie Fechner u. a. meinen, jeder für sich lebendige Individuen. Wir kennen zwar die übrigen Weltkörper außer unserer Erde nur unvollkommen, aber doch so weit, daß wir sie ebensowenig als unsere Erde für einheitliche, lebendige Wesen halten können. Ob aber auf einzelnen von ihnen, z. B. den Planeten, lebendige Wesen vorhanden seien, ist bis jetzt wenigstens unserer Einsicht verschlossen. Nur auf unserer Erde kennen wir ein doppeltes Reich von Körperbildungen, nämlich das anorganische und das organische, und diese beiden sind im folgenden näher zu betrachten.

a) Das anorganische Körperwesen.

§ 35. Allgemeine Eigenschaften desselben.

1. Die anorganischen Körperwesen, welche zusammen die leblose Natur bilden, kennzeichnen sich als Zusammensetzungen homogener oder heterogener Stoffe infolge chemischer und physikalischer Prozesse. Diese Zusammensetzung ist aber keine solche, daß jeder Teil zur Vollziehung einer besondern Funktion gebildet ist, und alle zusammen durch ein harmonisches Ineinandergreifen ein individuelles Leben verwirklichen. Vielmehr ist jeder Teil dem andern vollständig gleich und bleibt deshalb nach der Trennung, was er vorher in Verbindung mit dem Ganzen war. Es entsteht nun die Frage, worin das innere Wesen oder der Wesensgrund (vgl. § 20, 1, b) des anorganischen Körpers bestehe. Weil wir nur aus den sinnfälligen Eigenschaften die innere Wesenheit der Dinge erschließen können, so erscheint es als sachgemäß, zur Beantwortung jener Frage von den erfahrungsmäßig gegebenen Eigenschaften der Körper im allgemeinen auszugehen.

2. Der anorganische Körper ist eine räumliche Substanz (vgl. § 16, 2). Die nächste Beschaffenheit desselben ist daher die Ausdehnung oder das Ausgedehntsein

nach Länge, Breite und Tiefe. Weil die Ausdehnung nur eine begrenzte, endliche sein kann (vgl. § 18, 4), so kommt jedem Körper eine bestimmte Raumumgrenzung oder Gestalt zu. Die Größe des von einem Körper eingenommenen Raumes oder sein Rauminhalt heißt Volumen desselben.

3. Weil der Körper ausgedehnt ist, so hat er ein Nebeneinander von Teilen und ist daher teilbar. Und zwar sind

a) alle Körper mechanisch teilbar, d. h. sie können in Teile von qualitativ gleicher Beschaffenheit zerlegt werden;

b) die meisten Körper auch chemisch teilbar, d. h. sie können in Teile von qualitativ verschiedener Beschaffenheit aufgelöst werden (z. B. Wasser läßt sich in Sauerstoff und Wasserstoff zerlegen).

4. Die Körper sind ferner ausdehnbar und zusammendrückbar, d. h. infolge äußerer Einwirkung (durch Wärme oder durch Druck) kann das Volumen derselben vergrößert und verkleinert werden.

5. Den Körpern kommt Elasticität zu, d. h. sie können durch mechanische Einwirkungen gewisse Veränderungen in ihrer Form oder in ihrem Volumen erfahren, und nehmen dann nach Aufhören jener Einwirkungen ihre ursprüngliche Beschaffenheit wieder an.

6. Die Körper sind, weil und sofern sie einen Raum ausfüllen, undurchdringlich, d. h. der Raum, den ein Körper ausfüllt, kann auf natürliche Weise nicht zugleich von einem andern Körper eingenommen werden. Anderseits sind die Körper porös, d. h. sie haben zwischen ihren Teilen Zwischenräume und sind insofern durchdringlich.

7. Alle Körper haben in sich Bewegungszustände, d. h. kleinere oder kleinste Teilchen derselben sind beständig in schwingender oder fließender Bewegung. Daraus erklären sich die Wärme-, Licht- und Elektricitäts-Erscheinungen, sowie die Aggregatzustände. Jeder Körper erscheint nämlich in einem bestimmten Aggregatzustande, d. h. entweder als fester oder als tropfbar-flüssiger oder als gasförmiger Körper. Diese Zustände resultieren aus dem Verhältnis der Kohäsion zur Expansion. Letzterer liegt die durch Minimalbewegung erzeugte Wärme zu Grunde, und dieser steht entgegen die das Ganze zusammenhaltende Kohäsion.

a) Der Körper ist fest, wenn die Kohäsion größer ist als die Expansion. Die festen Körper sind dann entweder krystallinisch, d. h. sie haben eine regelmäßige Gestalt, umgrenzt von geraden Flächen, die in Kanten und Ecken zusammenstoßen, oder amorph, d. h. sie entbehren dieser regelmäßigen Gestalt.

b) Tropfbar-flüssig ist der Körper, wenn Kohäsion und Expansion sich das Gleichgewicht halten.

c) Gasförmig ist der Körper, wenn die Expansion überwiegt.

Mehrere Körper erscheinen in allen drei, viele in zwei, die meisten aber in einem Aggregatzustande. Es lassen sich aber die meisten Körper in alle drei Aggregatzustände überführen.

8. Den Körpern kommt Beweglichkeit zu, d. h. sie können ihren Ort verlassen und einen andern Ort einnehmen. Aber diese Ortsveränderung, diesen Übergang von Ruhe zu Bewegung kann der anorganische Körper nie aus sich selbst hervorbringen, sondern dazu ist immer eine von ihm verschiedene Ursache notwendig. An sich ist also der Körper gleichgültig gegen Ruhe und Bewegung, und daher eignet ihm neben der Beweglichkeit ebensosehr die Trägheit oder die Unfähigkeit, den

Zustand des ruhigen oder des bewegten Seins zu verändern. Diese Trägheit nennt man auch das Beharrungsvermögen oder die Fähigkeit, durch sich selbst und ohne äußere Einwirkung in dem Zustande des ruhigen oder des bewegten Seins zu verharren.

9. Die Körper wirken gegenseitig aufeinander ein, sie ziehen sich an. Die gegenseitige Anziehung der Weltkörper zeigt sich als Gravitation, auf unserer Erde erscheint sie als Schwerkraft, untereinander nahe gebrachten Körpern als Adhäsion oder als Durcheinandermischung und Molekular-Aggregation.

§ 36. Stoff und Kraft.

1. Diese allgemeinen Eigenschaften der Körper lassen sich noch allgemeiner auf zwei Grundbestandteile zurückführen. Jeder Körper besteht nämlich aus Stoff und Kraft. Beide sind in Wirklichkeit gar nicht zu trennen; ohne Kraft existiert kein Stoff, ist wenigstens für uns nicht erkennbar. Stoff und Kraft sind also für sich und getrennt voneinander bloße Abstrakta. Betrachten wir nämlich die Körper in ihrem wirkungslosen Dasein als das Raumerfüllende, Beharrliche, was aus sich nicht zur Bewegung oder zur Ruhe kommt, so nennen wir dieses Stoff oder Materie. Dasjenige hingegen, was den verschiedenen Wirkungsweisen der Körper zu Grunde liegt, nennen wir die Kräfte derselben.

2. Wenn wir den Stoff an und für sich, abstrahiert von seinen Kräften, betrachten, so müssen wir ihn als ein völlig Unbestimmtes, Qualitätloses denken. In Wirklichkeit erscheint der Stoff als ein Bestimmtes, mit verschiedenen Eigenschaften und Wirkungsweisen Behaftetes. Weit entfernt, daß der Stoff eine allen Körpern gemeinsame, qualitätlose Masse sei, existiert er vielmehr in einer Vielheit qualitativ verschiedener Grundstoffe oder Elemente, deren die Chemie mit Sicherheit 64 nachgewiesen hat. Außer diesen Grundstoffen, die jeder eine bestimmte Schwere haben oder ponderabel sind, nimmt man noch einen durch den ganzen Weltenraum verbreiteten Grundstoff an, der gewichtlos oder imponderabel ist und Äther genannt wird.

3. Unter Kraft eines Körpers verstehen wir das Vermögen desselben, unter gewissen Umständen zu wirken. Die Kraft ist also keine Substanz, sondern die Fähigkeit einer Substanz, eine Wirkung zu setzen. Die Bethätigung dieser Fähigkeit ist die Wirksamkeit der Kraft und die Form derselben ist die Bewegung. Alle verschiedenen Naturerscheinungen kommen durch verschiedene Bewegungsformen zu stande. So werden zunächst die kosmischen Kräfte, welche nicht in unveränderlichen Zahlenverhältnissen, sondern in sehr wechselnden Graden mit den einzelnen Elementen verbunden sind, nämlich: Licht, Wärme, Elektricität und Magne-

tismus, auf verschiedene, schwingende und fließende Bewegungen des Äthers zurückgeführt. Gleichfalls bethätigen sich auch die *spezifischen* Kräfte, die in durchaus unveränderlichen Zahlenverhältnissen an die Elemente gebunden sind, durch Bewegung. Die Art der Bewegung ist verschieden, je nach der verschiedenen Wirkungsweise der Kräfte, aber das Quantum der Bewegung bleibt sich stets gleich. Alle Kräfte wirken entweder zusammenhaltend oder ausdehnend.

Zusammenhaltend wirken:

a) die *Schwerkraft*, vermöge welcher sich alle Körper gegenseitig im geraden Verhältnisse ihrer Massen und im umgekehrten der Quadrate ihrer Entfernungen anziehen;

b) die *Kohäsionskraft*, wodurch die *gleichartigen* Bestandteile eines Körpers zusammengehalten werden;

c) die *Adhäsionskraft*, vermöge welcher Bestandteile *ungleichartiger* Körper sich gegenseitig anziehen und zusammengehalten werden, ohne sich chemisch zu neuen Körpern zu verbinden;

d) die *Affinitätskraft*, durch welche *ungleichartige* Körper chemisch zu einem neuen gleichartigen verbunden werden.

Ausdehnend wirken:

a) die *Ausdehnungskraft*, wodurch ein Körper auf ein größeres Volumen gebracht werden kann. Durch den Antagonismus dieser Kraft mit der Kohäsionskraft erhält der Körper seine bestimmte Raumgestaltung und seinen Aggregatzustand (vgl. § 35, 7);

b) die *Widerstandskraft*, wonach jeder Körper dem Eindringen eines andern Körpers in seinen Raum widersteht;

c) die *Abstoßungskraft*, vermöge welcher die einzelnen Teile eines Körpers sich in einer bestimmten Entfernung voneinander zu erhalten suchen. Dadurch, daß diese Kraft gegen das gewaltsame Zusammendrücken, sowie anderseits die Anziehungskraft gegen das gewaltsame Ausdehnen reagiert, erklärt sich die Elasticität des Körpers; mit dem Aufhören jener Einwirkung nämlich nehmen die einzelnen Teile des Körpers ihre frühere Entfernung wieder an.

4. Wiederholen wir jetzt die oben gestellte Frage nach dem Wesensgrunde oder den konstitutiven Prinzipien der anorganischen Körper, so kann die Antwort darauf eine verschiedene sein: Entweder hält man die Kräfte für ursprünglich und sucht aus diesen allein die Körper zu erklären (Dynamismus), oder man sucht bloß aus der Bewegung des an sich kraftlosen Stoffes die Körper zu begreifen (Mechanismus), oder man erklärt sowohl den Stoff als die Kraft für ursprünglich und läßt aus der Vereinigung beider die Körper bestehen, was dann entweder in

der Weise des scholastischen Formismus oder des neuern dynamischen Atomismus geschehen kann.

§ 37. Der Dynamismus.

1. Nach dem Dynamismus liegen den materiellen Dingen einfache, selbständige Kräfte oder Kraftsubstanzen zu Grunde, aus deren Zusammenwirken die materielle Erscheinungswelt in ihrer Mannigfaltigkeit zu stande kommt.

a) Leibniz geht von der Voraussetzung aus, daß es keine zusammengesetzten Substanzen geben könne, sondern jede Substanz einfach sein müsse. Der ausgedehnte, teilbare Stoff kann also nicht substantiell sein, sondern Substanzen sind nur selbstthätige Kräfte. Solcher Kraftsubstanzen oder Monaden giebt es eine unendliche Vielheit, aber alle sind physisch einfach und qualitativ voneinander verschieden. Alle Monaden sind gegeneinander völlig abgeschlossen; jede wirkt nur in sich und stellt in sich das Universum vor. Weil jede Monade vorstellend, also lebendig ist, so besteht die ganze Welt nur aus lebendigen Wesen. Die Wirkungen, welche jede Monade für sich hervorbringt, stimmen infolge göttlicher Anordnung mit den Wirkungen aller andern Monaden zusammen, und daher entsteht aus dem Zusammenwirken aller Monaden stets vollkommene Harmonie (prästabilierte Harmonie). Wie können aber die einfachen Kraftsubstanzen die ausgedehnten Körper hervorbringen? Die Monaden, antwortet Leibniz, sind wegen ihres Zusammenseins gegenseitig eingeschränkt und leidend; sie müssen sich gegeneinander durch ihre Widerstandskraft erhalten. Dieses macht das erste Moment ihrer Materialität, die materia prima aus. Und weil jede Monade in ihrer Weise ihre Widerstandskraft bethätigt, so sind sie bald in einem festern, bald in einem losern Beieinander. Dadurch entstehen die verschiedenen Erscheinungen der Ausdehnung (materia secunda). — Die Leibnizianer milderten diesen Dynamismus dahin, daß sie nur eine endliche Zahl von Monaden annahmen und dieselben aufeinander wirken ließen. Der Jesuit Roger Boskovich sprach den nur in endlicher Zahl existierenden Monaden die Vorstellung ab, legte aber jeder Monade die Doppelkraft der Anziehung und Abstoßung bei. Durch die Annahme dieser Doppelkraft wurde er der Vorläufer Kants.

b) Nach Kant ist die Grundeigenschaft alles Körperlichen die Bewegung. Materie ist das Bewegliche, sofern es einen Raum erfüllt, d. h. ihn so einnimmt, daß jeder andere Körper von demselben ausgeschlossen ist. Zu dieser Raumerfüllung sind aber zwei sich entgegenwirkende

und daher ursprüngliche Kräfte notwendig, die Repulsions- und die Attraktionskraft. Wirkte erstere, welche Ursache der Undurchdringlichkeit ist, allein, so würde sich die Materie in die Unendlichkeit des Weltalls zerstreuen. Daher muß ihr die Attraktionskraft entgegenwirken. Auch diese für sich allein würde die Materie nicht erklären; denn durch sie müßte alle Materie in einen Punkt zusammengedrängt werden. Also resultiert die Materie aus der gleichzeitigen Thätigkeit beider Kräfte. Die Materie ist ins Unendliche teilbar und zwar in Teile, deren jeder wieder Materie ist. Da die beiden Grundkräfte nach allen Richtungen des Raumes kontinuierlich wirken, so wird der Raum kontinuierlich erfüllt; es giebt also keine leeren Zwischenräume. Die Verschiedenheit in der Dichtigkeit der Körper hängt von dem Grade ab, wie die beiden Kräfte gegenseitig den Raum erfüllen. Kant nahm außerdem noch plastische Kräfte in der Natur an, welche nach Zwecken wirken. In der Kantschen Lehre ist eine gewisse Unbestimmtheit unverkennbar, weil er einerseits die Materie aus den beiden Grundkräften entstehen läßt und anderseits die Materie doch wieder als Trägerin dieser Kräfte zu nehmen scheint. Dieser letztern Auffassung folgte Fries, welcher Materie und Kräfte zugleich annahm.

c) Herbart stellte die Ansicht auf, daß der ganzen Erscheinungswelt eine unbestimmte große Anzahl von schlechthin positiven, einfachen und durch Größenbegriffe unbestimmbaren Realen zu Grunde liege, welche alle von verschiedener Qualität, sich gegen jede mögliche Störung selbsterhalten als das, was sie sind, daher unveränderlich und unvergänglich sind. Die Raumverhältnisse sind nur objektiver Schein; sie ergeben sich für jede Intelligenz als die bloße Form der Zusammenfassung der Realen. Wenn mehrere Reale zusammenkommen, so findet wegen der Selbsterhaltung, die sie gegeneinander bethätigen, nur ein unvollkommenes Zusammen- oder ein teilweises Ineinandersein statt; es zeigt sich Repulsion neben Attraktion. Indem beide ins Gleichgewicht kommen, stellen sie eine ausgedehnte Masse dar.

d) Im Anschluß an Herbarts unausgedehnte Realen entstand das sogen. Dynamidensystem (Punktualismus). Danach bauen sich die Körper aus Kraftpunkten auf. Jeder Punkt ist von mehreren Krafthüllen umgeben, die in verschiedener Weise und Stärke wirken, einander berühren, durchdringen, dem Eindringen abstoßend widerstehen u. s. w. Durch das Wirken dieser Krafthüllen wird der Schein des ausgedehnten Körpers mit seinen Eigenschaften erklärt.

e) Nach dem Vorgang von Leibniz hat man in neuerer Zeit einen psychischen Dynamismus aufgestellt. Wie Leibniz seine Monaden lebendig

und vorstellend dachte, so nimmt auch Lotze Monaden, unräumliche Atome an, denen er Leben und Empfindung beilegt, und daher die ganze Welt als belebt und beseelt ansieht. — Nach Schopenhauer ist das Wesen der Welt der blinde Wille und die materielle Welt nur subjektive Erscheinung desselben. — Ed. v. Hartmann hält die materielle Welt für objektive Erscheinung des nicht blinden, sondern vorstellenden Weltwillens.

2. Der Dynamismus ist für das vernünftige Denken nicht haltbar. Nach ihm ist die Materie als sinnfälliges, ausgedehntes Sein nur Erscheinung von zusammenstehenden einfachen Kräften. Allein es ist völlig unbegreiflich, wie ein Aggregat von unausgedehnten, gewichtlosen Kraftsubstanzen die Erscheinung einer ausgedehnten Masse haben könne. Man mag die Teilung einer ausgedehnten Masse noch so weit fortsetzen, niemals wird man bei schlechthin unausgedehnten Teilchen anlangen. Der Dynamismus kann nicht einmal den Schein der Ausdehnung erklären. Denn die Ausdehnung erscheint doch als kontinuierlich; aber viele unausgedehnte (mathematische) Punkte können nicht kontinuierlich ausgedehnt erscheinen. Denn entweder sind sie nicht voneinander getrennt, und dann fallen sie in einen Punkt zusammen, oder sie sind voneinander getrennt, und dann können sie nicht zusammenhangend erscheinen. Wir ergänzen freilich mit unserer Phantasie bei körperlichen Dingen die kleinen Lücken zwischen Körperteilen, aber nur, weil sie Lücken zwischen ausgedehnten Teilen sind. — Was dann die einzelnen Formen des Dynamismus betrifft, so gelten:

a) die angeführten Gründe zunächst und hauptsächlich gegen die Leibnizschen Monaden und Herbartschen Realen. Außerdem hat die Leibnizsche Ansicht von der unendlichen Zahl der Monaden, sowie deren Vorstellungskraft und ausschließlich intensiven Wirksamkeit keinen Halt. Abgesehen davon, daß eine unendliche Zahl nicht wirklich existieren kann, so müssen wir fragen: Wo bleibt bei der Annahme von lauter lebendigen Monaden der Unterschied zwischen toten und lebendigen Wesen? Und wie läßt sich der lebendige Organismus, der doch eine innige Wechselwirkung aller Teile erfordert, aus der Verbindung von äußerlich passiven und nur innerlich thätigen Monaden begreifen? — Herbart aber weiß die Widersprüche aus den Erfahrungsbegriffen über die Körperwelt nicht anders zu entfernen, als daß er die Erscheinungen der Körper (Ausdehnung, Bewegung, Veränderung) zu einem bloßen, wenn auch objektiven Schein verflüchtigt, und sich, um diesen Schein zu erklären, in neue Widersprüche verwickelt. — In betreff des Dynamidensystems fragt es sich, was man sich unter Punkten von Krafthüllen umgeben denken solle. Ein Punkt bedeutet nichts Wirkliches, sondern nur eine Grenze; Kraft

ist Möglichkeit, zu wirken. Die den Punkt umhüllenden Kräfte sind also verschiedene Möglichkeiten, zu wirken, und zwar selbstredend keine bloß logischen, sondern reale Möglichkeiten. Letztere können aber nicht ohne einen Träger, eine Substanz sein. Ein Punkt kann diesen Träger nicht abgeben. Es bleibt also nur die Annahme übrig, daß die Krafthüllen selbst Substanzen sind, und zwar (im Sinne der Dynamidenlehre) unausgedehnte Substanzen. Wie aber diese sich berührend, durchdringend u. s. w. den Schein eines ausgedehnten Körpers erzeugen können, ist ganz unfaßbar. — Der psychische Dynamismus erweitert ganz willkürlich den Kreis der psychischen Vorgänge. Wir selbst erkennen in uns psychische Vorgänge; und wo wir außer uns ähnliche Erscheinungen beobachten, da nehmen wir mit Recht psychische Thätigkeiten an, z. B. in der Tierwelt. Aber wir haben gar keinen Grund, in der Pflanzen- und noch weniger in der anorganischen Welt dergleichen Vorgänge, in dem Anziehen und Abstoßen der Elemente ein Lieben und Hassen, oder ein Wollen, anzunehmen. Es ist ja richtig, daß schon auf dem anorganischen Gebiete die rein mechanische Naturauffassung nicht ausreicht, daß auch hier eine Zweckstrebigkeit walten muß, aber darum braucht der Stoff nicht beseelt zu sein.

b) Der Kantsche Dynamismus teilt zunächst nicht die Schwäche der Monaden-, Realen- und Dynamidenlehre, welche aus dem Nebeneinander von raumlosen Kraftsubstanzen die ausgedehnte Materie erklären will, verwickelt sich dagegen in andere Schwierigkeiten. Nach Kant soll die Bewegung das Grundprinzip der Materie und die beiden Bewegungskräfte Hervorbringer derselben sein. Aber Bewegung ist nur Zustand eines Dinges, ist also nicht ohne ein Etwas, das sich bewegt, und die Bewegungskräfte sind doch nicht für sich bestehend, sondern nur einer Substanz inhärierend. Kant selbst bezeichnet die Materie als das Bewegliche im Raume, setzt also die Materie als Subjekt der Bewegung schon voraus. Anderseits läßt er wieder durch die Wechselwirkung der anziehenden und abstoßenden Bewegung die raumerfüllende Materie entstehen. Aber man sieht nicht ein, wie dadurch ein bestimmter Grad von Raumerfüllung zu stande kommen könne. Kant selbst erläutert die Sache so, daß beide bewegende Kräfte nur anzusehen seien als zwischen zwei Punkten einer geraden Linie wirkend, sie einander nähernd oder entfernend. Sind nun beide bewegende Kräfte gleich groß, so heben sie sich gegenseitig vollständig auf, und das Ergebnis ist, als ob sie gar nicht vorhanden wären; ist dagegen die eine größer als die andere, so verliert jene zwar soviel an Kraft, als diese beträgt, wirkt dann aber mit dem Rest an Kraft in der Weise fort, als wenn sie allein wirkte, also im

Sinne Kants ins Unendliche zerstreuend, wenn die Repulsion, oder bis in einen Punkt konzentrierend, wenn die Attraktion vorwiegt. Wie also aus der Gegenwirkung der beiden Kräfte eine bestimmte Raumerfüllung stattfinden könne, ist nicht abzusehen. Es läßt sich nicht einmal erklären, wie die beiden Gegenbewegungen ohne Voraussetzung der Ausdehnung möglich sein sollen. Denn denken wir uns die Bewegung von einem Punkte ausgehend, so würde die Attraktion diesen Punkt zu behaupten suchen, die Repulsion aber gar nicht erfolgen können, weil ja ohne Voraussetzung der Ausdehnung kein Punkt außerhalb derselben vorhanden wäre, den sie von sich entfernen könnte. Nach Kant soll ohnehin die Repulsion nur in der Berührung, also als fortschiebende Kraft wirken; sie kommt folglich gar nicht zum Wirken, wenn noch keine Materie da ist, die berührt und fortgeschoben werden kann. Im Unterschiede von der Repulsion soll dann nach Kant die Attraktion nicht in der Berührung, sondern unmittelbar durch den leeren Raum ins Unendliche der Welt hinauswirken. Hier scheint Kant die Attraktion geradezu mit der Gravitation zu verwechseln, d. h. jener allgemeinen Anziehung, welche nur für schon gestaltete Massen einen Sinn hat, als erzeugendes Prinzip der Materie aber rein willkürlich und unverständlich erscheint.

§ 38. Der Mechanismus.

1. Der Dynamismus also, mag er nun von getrennten Kraftsubstanzen oder von kontinuierlich wirkenden Bewegungskräften ausgehen, erweist sich als unzureichend zur Erklärung der Körper. Dem Dynamismus entgegengesetzt ist der Mechanismus, welcher die Materie, den kraftlosen Stoff als das Wesen der Körper ansieht, und bloß aus der Bewegung desselben die Bildung und Beschaffenheit der einzelnen Körper erklärt, sowie alle Naturerscheinungen auf Bewegung zurückführt.

2. Die alten Atomisten (Leucipp, Demokrit, Epikur, Lucrez u. a.) ließen die Körper aus kleinsten, physisch unteilbaren Körperchen, sogen. Atomen, zusammengesetzt sein. Sie nahmen an, daß die Atome dem Ursprunge nach ewig, der Zahl nach unendlich, alle von gleicher Qualität und nur verschieden der Gestalt nach seien. Eben durch die mannigfach verschiedene Gestalt der Atome wird danach die verschiedene Beschaffenheit der Dinge erklärt. Die Atome sind an sich kraftlos, aber in einer beständigen Wirbelbewegung, infolgedessen sie sich in verschiedener Anzahl zu Körpern gruppieren. Um aber diese verschiedene Verbindung der Atome mittelst der Bewegung zu begreifen, mußte neben dem Vollen (den Atomen) das Leere (der leere Raum) angenommen werden.

3. Den alten Atomismus erneuerte später Gassendi, nach welchem die Welt ein atomistisch geteiltes Ganze ist, und die Atome ausgedehnte, verschieden gestaltete, absolut dichte, unteilbare, aber an sich qualitätlose Körperchen sind. Diesen Körperchen legte er Bewegung bei. Außer den raumerfüllenden Atomen nahm er auch einen leeren Raum an als notwendige Bedingung der Bewegung. Diese Bewegung will er aber nicht dem Zufalle preisgeben, sondern auf Gott zurückführen, welcher wie der Urheber der Atome, so auch der letzte Beweger derselben sei. — Die mechanische Naturerklärung des Cartesius steht insofern dem Atomismus gegenüber, als Cartesius das Dasein von Atomen leugnete und die Materie als das kontinuierlich und mechanisch Ausgedehnte faßte, welches ohne eigene Kraft, außer dem Trägheitswiderstande, sei. Durch die bis ins Unendliche mögliche Teilung der Materie entstehen nach ihm Körper von verschiedener Größe und Gestalt. Die verschiedene (lokale) Bewegung, deren die Körper fähig seien, könne nur Folge eines äußern Anstoßes sein, welcher zuletzt vom Schöpfer der Materie ausgehen müßte und sich rein mechanisch von einem Körper zum andern fortpflanze.

4. In der Gegenwart ist der Mechanismus eine geläufige Anschauung materialistischer Naturforscher. Diese führen alle Erscheinungen der Dinge auf stoffliche Bewegungen zurück. Nach Du Bois-Reymond u. a. sind alle Vorgänge in der Körperwelt, der anorganischen wie der organischen, nur Bewegungen und zwar Bewegungen ohne jegliche Kraft. Die eine Bewegung wird durch eine andere hervorgerufen u. s. f. — Auch der berühmte Astronom P. Secchi, so sehr er den Materialismus perhorresziert, huldigt der mechanischen Naturerklärung. Auch ihm ist in dem Körper nichts als Stoff und Bewegung, und alle sogen. Kräfte sind nur Bewegungen und Eigenschaften des Äthers.

5. Der Mechanismus zeigt sich für die Erklärung der Körperwelt als unzureichend. Denn die kraftlosen Atome können nur durch eine äußere Ursache bewegt und zusammengebracht werden. Diese Ursache ist entweder der Zufall, welcher nichts erklärt, oder der Schöpfer, welcher alles in der Welt allein wirkt (Occasionalismus). Aber schon das ist ein Widerspruch, daß man kraftlose und doch undurchdringliche und physisch unteilbare Atome annimmt. Denn die Undurchdringlichkeit setzt in dem Atom Widerstandskraft voraus, und die physische Unteilbarkeit ist ohne eine das Atom zusammenhaltende Kraft nicht denkbar. Und wenn alle Atome als gleichartig und nur der Größe und Figur nach verschieden angesehen werden, so kann man den wesentlichen Unterschied der Körper nicht aufrecht halten, nicht einmal die Materie als Erscheinung erklären. Denn diese ist der Inbegriff der verschiedenen sinnlichen Qualitäten.

Dieselben lassen sich aber aus der verschiedenen Ausdehnung und Gestalt der Materie nicht erklären. Denn die verschiedenen Qualitäten haben ihren Grund in der erscheinenden Sache selbst; sie setzen also, wenn sie nicht leerer Schein sein sollen, in der Sache verschiedene Qualitäten voraus und können folglich aus bloßen quantitativen Verschiedenheiten der Körper nicht begriffen werden. Dasselbe gilt von der kontinuierlich ausgedehnten Materie des Cartesius. Durch die von außen erfolgende Bewegung und verschiedene Teilung derselben können wohl Körper von verschiedener Größe und Gestalt, aber nicht von verschiedener Qualität entstehen. — Auch der moderne Mechanismus reicht zur Erklärung der Körperwelt nicht aus. Zunächst muß er einen Stoff als Substrat der Bewegung annehmen, also Körper oder Körperchen, welche die Eigenschaften der Undurchdringlichkeit und der Beharrung haben, Eigenschaften, die ohne Kräfte nicht zu erklären sind. Diesen Körpern wird nun Bewegung durch Stoß mitgeteilt, d. h. es wird in ihnen ein neuer Zustand hervorgerufen, welcher quantitativ der stoßenden Ursache äquivalent ist. Wie kommt es nun, daß die übertragene Bewegung sich so verschieden äußert, hier als mechanische Bewegung, dort als Wärme, Elektricität u. s. w.? Offenbar muß diese Verschiedenheit in der verschiedenen Natur der gestoßenen Körper begründet sein, also in der verschiedenen Wirkungsfähigkeit der Kräfte. Und wie erklärt sich die Verschiedenheit, der beständige Wechsel der Bewegung? Aus der Bewegung allein ist sie nicht zu erklären. Allerdings spielt die mechanische Bewegung eine große Rolle in den Naturprozessen, aber sie allein erklärt nicht die qualitative Verschiedenheit der Körper und Körpererscheinungen.

§ 39. Der Formismus.

1. Aus dem Gesagten ergiebt sich die Unmöglichkeit, das Körperwesen sowohl allein aus Kräften als auch allein aus dem bewegten Stoffe zu begreifen. Stoff und Kraft müssen beide für das Körperwesen etwas Ursprüngliches sein und durch ihre Verbindung den Körper hervorbringen. Dieser Grundgedanke liegt dem sogen. Formismus zu Grunde, d. h. der eigentümlichen Ansicht des Aristoteles und der ihm zustimmenden Scholastiker von den substantiellen und accidentiellen Formen. Danach besteht jeder Körper aus zwei substantiellen Prinzipien: Materie und Form. Jene ist das Bestimmbare, das passive Prinzip oder der Stoff; diese ist das Bestimmende, das aktive Prinzip oder die Kraft.

a) Die Materie (materia prima) ist das an sich Unbestimmte, aber Bestimmbare, welches zu jedem körperlichen Dinge bestimmt werden

kann. Sie kann, weil sie völlig unbestimmt ist, als solche nicht existieren, bildet aber den reellen Möglichkeitsgrund für jedes bestimmte, körperliche Dasein. Denn an sich indifferent für die eine oder die andere Bestimmtheit, kann sie durch jede Form bestimmt werden.

b) Die (substantielle) Form ist dasjenige, wodurch die Materie dieses bestimmte, begrenzte Dasein erhält. Die Form ist das Prinzip des Seins eines Dinges, weil sie als das die Materie gestaltende Kraftprinzip dieses bestimmte wirkliche Sein auswirkt; sie ist das Prinzip der Einheit des Körpers, weil sie den Körper in seiner Art (Species) bestimmt; sie ist das Prinzip der Wirksamkeit, weil alle Thätigkeit des Körpers durch sie bedingt ist.

2. Diese beiden Prinzipien bringen in ihrer unmittelbaren Vereinigung die Substanz des Naturkörpers hervor. Aus der Form entspringen die qualitativen Bestimmtheiten des Körpers, aus der Materie die quantitativen (Ausdehnung). Die Materie ist für alle, wenigstens alle irdischen Dinge eine und dieselbe, das Bestimmungslose, woraus alle einzelnen Körper geformt werden können, also der allen Körpern gemeinsame Grundstoff. Die substantiellen Formen sind aber so vielfach verschieden, als es verschiedenartige Körper giebt. Die Formen sind also das Specifizierende oder jene die Species bestimmenden Grundkräfte; den verschiedenen Species der Körper liegen auch verschiedene Formen zu Grunde.

3. Von der materia prima ist die materia secunda, und von der forma substantialis die forma accidentalis zu unterscheiden. Materia secunda ist der durch die Verbindung der materia prima und der forma substantialis zu einem substantiellen Sein schon konstituierte Körper, welcher als solcher Substrat zu mannigfachen accidentiellen Veränderungen sein kann. Dasjenige, was diesen Körper zu einer bestimmten Veränderung determiniert, ist forma accidentalis (vgl. § 21, Anm.).

4. Betrachten wir das Körperwesen als fertiges, so besteht es aus Materie und Form; betrachten wir es aber im Werden, so muß außer der Materie und der Form noch ein drittes Prinzip angenommen werden, nämlich die Beraubung (privatio). Es kann nämlich ein Ding nur insofern werden, als es das, was es werden soll, noch nicht ist, also der Form, durch welche es eben dieses bestimmte Ding wird, noch ermangelt oder beraubt ist. Da von dieser Ermangelung der Form der Prozeß des Werdens eines Dinges ausgeht, so bildet die Beraubung (privatio) ein allerdings nur negatives Prinzip des Körpers. Wenn nun im Prozeß des Werdens die substantielle Form zur Materie hinzutritt, so entsteht das Ding (generatio); wenn die accidentielle Form zu

einer schon bestimmten Materie hinzukommt, so wird das Ding verändert (alteratio). Ferner, wenn die substantielle Form verschwindet, so vergeht das Ding (corruptio); verschwindet die accidentielle Form, so entsteht wiederum nur eine Veränderung, es geht eine Eigenschaft verloren. Indem durch die Verbindung der Materie und Form ein Ding entsteht, so wird die Materie durch die Form begrenzt, aber auch die Form durch die Materie gesondert; denn sie empfängt in der Materie individuelle Eigenschaften, so daß sie nicht mehr die specifische Natur (z. B. des Menschen), sondern die individuelle (z. B. des Sokrates) ausmacht.

5. Die allen Naturkörpern gemeinsame Materie kann weder durch Generation entstehen, noch durch Korruption untergehen. Ein in sich wandelbares Element, ist sie stets anderer Formen fähig, bleibt aber, an sich betrachtet, derselbe unbestimmte, passive Grundstoff. Die verschiedenen substantiellen Formen entstehen bei der Generation und gehen unter bei der Korruption der Körper. Aber durch die Korruption vergeht der Körper nicht in nichts, sondern es entsteht ein anderer (oder mehrere andere) Körper (nulla corruptio sine generatione und umgekehrt). Indem also eine Form (bei der Korruption) untergeht, entsteht eine neue Form, und zwar nicht aus nichts, sondern aus der Materie des korrumpierten Körpers (eductio formae). Nach den Scholastikern geht also bei jeder Korruption eine Substanz zu Grunde durch das Vernichtetwerden einer substantiellen Form; und ebenso entsteht bei der Generation eine neue Substanz, indem eine neue substantielle Form eduziert wird.

6. Nach den Scholastikern wurde anfänglich die Materie, welche für sich allein nie existiert hat, geschaffen unter den Formen der vier Elemente oder einfachen Körper (Erde, Wasser, Luft, Feuer). Aus diesen einfachen Körpern entstehen dann die gemischten, indem die ursprünglichen Formen untergehen und aus ihrer Materie die neuen Formen der gemischten Körper entstehen (eduziert werden). Allein die ersten Formen der vier Elemente gehen beim Entstehen gemischter Körper nicht ganz unter, sondern sie bleiben potentiell in den gemischten Körpern und treten bei der Korruption derselben wieder aktuell auf.

7. In Bezug auf die Berechtigung dieses Formismus ist zu bemerken, daß man die Formen als konstitutive Prinzipien der Körper nicht schlechthin verwerfen kann. Denn sofern die Körper ihre Bestimmtheit haben, wodurch sie sich von allen andern unterscheiden, müssen sie auch einen Grund derselben in sich haben. Dies zeigt sich besonders bei den organischen Körperwesen. Es fragt sich nur, ob die Formen im Sinne der Scholastik noch haltbar sind.

a) Offenbar bedarf die scholastische Ansicht zunächst einer Verbesserung, welche auch die strengsten Anhänger derselben unbedingt zugeben. Erfahrungsmäßig steht nämlich fest, daß die materielle Welt nicht aus vier, sondern aus vielen einfachen Elementen zusammengesetzt ist; man kennt mit Sicherheit schon 64 Elemente. Ursprünglich müßte also die Materie unter ebensovielen Formen geschaffen sein. Allein diese Korrektur berührt nicht das Wesen der scholastischen Ansicht.

b) Es handelt sich darum, ob die Elemente bei ihrer Verbindung zu zusammengesetzten Körpern ihre eigentümliche Beschaffenheit behalten, oder nicht. Letzteres behauptet die scholastische Ansicht; sie läßt die Formen der Elemente untergehen und aus der materia prima die Form des gemischten Körpers hervortreten, welche jene Formen virtuell in sich schließt. (Z. B.: Indem aus Wasserstoff und Sauerstoff Wasser entsteht, gehen die Formen jener beiden Elemente unter; sie werden von der neu auftretenden Wasserform aufgehoben und virtuell aufbewahrt.) Daß ein solcher Prozeß undenkbar sei, kann man nicht behaupten, aber die Wirklichkeit desselben nicht nachweisen. Es kommt ja nicht darauf an, a priori nachzuweisen, wie möglicherweise die Entstehung der Körper gedacht werden könne, sondern man hat a posteriori von den gegebenen Körpern auszugehen und ihre Entstehungsweise an der Hand der Erfahrung zu erforschen. Und da ist gar kein Grund vorhanden, daß im chemischen Prozesse die Elemente ihre specifische Beschaffenheit oder ihre eigentümlichen Kräfte, welche in durchaus unveränderlichen Zahlenverhältnissen an sie geknüpft sind, verlieren, und daß statt dessen eine neue Form auftritt. Allerdings zeigt der gemischte Körper Eigenschaften, welche den Elementen, woraus er besteht, einzeln nicht zukommen. Aber daraus folgt nicht, daß in dem gemischten Körper die Natur der Elemente untergegangen und eine neue Körperform aufgetreten sein muß, sondern die Eigenschaften des neuen Körpers sind Resultat der eigentümlichen Verbindung der Elemente und der Durchdringung ihrer Kräfte.

c) Gesetzt aber, die eigentümliche Natur der Elemente wäre beim chemischen Prozesse actu untergegangen, wie kann sie dann nach der Auflösung des Körpers wieder actu auftreten? Und woher kommt die substantielle Form des neuen gemischten Körpers? Sie soll aus der materia prima des korrumpierten Dinges herausgeführt werden (educi). Aber wie soll man sich dieses Herausgeführtwerden denken? In der Materie, welche aller Bestimmtheit ermangelt, kann die neue Form nicht enthalten sein, also auch nicht aus ihr, als Wirkung derselben, hervorgehen. Dies wird zugegeben und behauptet, die Form entstehe nur in Abhängigkeit von der Materie. Allein was ist denn ihre hervorbringende

Ursache? Da die Form etwas Wirkliches ist, welches vor dem werdenden Dinge nicht war und aus der Materie nicht entstanden sein kann, so muß sie aus nichts hervorgebracht sein. Folglich kann, wenn die Vergötterung der Natur ausgeschlossen bleiben soll, die eductio formae nur den Sinn haben, daß Gott jedesmal die Form des werdenden Körpers schafft. Ferner, wie will man überhaupt die Annahme der materia prima rechtfertigen? Sie kann doch nicht, wie Suarez meint, für sich existieren, sondern nur in jedem bestimmten, schon geformten Dinge das Substrat bilden. Daß es nun ein solches gemeinsames Substrat für alle verschiedenen Körper wirklich gebe, ist nur eine willkürliche und für die Wissenschaft unbrauchbare Annahme. Denn wissenschaftlich ist nichts damit gewonnen, wenn man behauptet, das Wesen des Wassers, des Steines, des Holzes u. s. w. bestehe aus materia prima und der, man weiß nicht woher und wie eduzierten Wasser-, Stein-, Holz- u. s. w. Form.

d) Weiterhin soll die Materie das Prinzip der quantitativen, die Form das Prinzip der qualitativen Bestimmtheiten des Körpers sein. Aber die Eigenschaft der Raumerfüllung hat die ungeformte Materie noch nicht; diese Eigenschaft, welche doch wohl auf eine innere Kraft zurückgeführt werden muß, entsteht vielmehr erst durch die Verbindung mit der Form, und es ist nicht abzusehen, wie sie in der formlosen Materie begründet sein könne.

e) Die Form soll das Specifizierende, das die Art bestimmende Prinzip sein. Durch die Verbindung mit der Materie soll sie begrenzt (individuiert) werden. Wie kann aber die ganz unbestimmte, passive Materie die (allgemeine) Form begrenzen, so daß ein Individuum, d. h. ein von allen andern Dingen wesentlich verschiedenes Einzelding entsteht? Es scheint, daß die Form nicht allein das Specifizierende, sondern auch das Individuierende sein müsse, daß also soviele verschiedene Formen da sein müssen, als Individuen existieren.

f) Selbst dort, wo die substantiellen Formen ihre teilweise Berechtigung haben, im Gebiete der Lebewesen nämlich, können sie nicht im streng scholastischen Sinne zugelassen werden. Das Lebewesen (Pflanze, Tier, Mensch) besteht nicht aus materia prima und dem Lebensprinzip oder der Seele als substantieller Form, sondern aus dem Lebensprinzip und den Stoffelementen, welche ihre eigentümliche Beschaffenheit behalten, aber freilich durch das Lebensprinzip gebunden und daher vielfach anders thätig sind, als im freien Zustande. Sobald sie beim Tode des Lebewesens frei werden, bekunden sie wieder ihre ursprünglichen Thätigkeitsweisen. Nach der scholastischen Ansicht müßte beim Tode der Körper sofort in die materia prima zerfallen. Da dieses thatsächlich nicht der

Fall ist, so mußte man willkürlich annehmen, daß mit dem Tode eine niedere substantielle Form auftrete.

Vgl. M. Schneid, Die scholastische Lehre von Materie und Form und ihre Harmonie mit den Thatsachen der Naturwissenschaft.

§ 40. Der dynamische Atomismus.

1. Der Formismus ist, wenigstens in der Gestalt, wie die Scholastik ihn aufgestellt hat, nicht mehr zu halten. Die Fortschritte der exakten Forschung haben über die Beschaffenheit der Körperwelt andere Ergebnisse thatsächlich festgestellt, als der peripatetischen Ansicht zu Grunde liegen. Gegenwärtig wird allgemein der Atomismus wieder angenommen, d. h. die Ansicht, daß die Körper aus kleinsten Körperteilchen, Atomen, zusammengesetzt seien. Dem Atomismus begegnen wir schon bei den Atomisten des Altertums und später bei Gassendi. Aber das war ein mechanischer, quantitativer Atomismus. Denn die Atome waren ihnen die kleinsten Körperchen, welche mechanisch nicht weiter teilbar seien und sich nicht qualitativ, sondern nur quantitativ unterschieden. Auch ließen sie die Verbindung der Atome zu Körpermassen auf rein mechanischem Wege durch Bewegung von außen erfolgen. Daß dieser Atomismus unhaltbar sei, haben wir oben gesehen (vgl. § 38).

2. Der gegenwärtig geltende Atomismus dagegen ist ein dynamischer, qualitativer, denn er läßt die Körper aus relativ kleinsten, qualitativ verschiedenen, mit eigentümlichen Kräften ausgestatteten Körperchen zusammengesetzt sein. Erfahrungsmäßig besteht die Körperwelt aus vielen (nachweislich 64) qualitativ verschiedenen Grundstoffen (Elementen). Eine Menge von Erfahrungsthatsachen hat nun zu der Annahme geführt, daß die Körper zusammengesetzt sind aus Molekülen, Atomen und Uratomen.

a) Die Moleküle sind die letzten Teilchen von gleicher Natur mit der Gesamtmasse des Körpers. Teilt man nämlich eine Körpermasse durch mechanische Mittel, so erhält man wahrnehmbare, meßbare Teilchen. Diese werden noch als Aggregate von unmeßbaren Massenteilchen (moleculae) gefaßt, und diese Moleküle als die relativ kleinsten, einer selbständigen Existenz noch fähigen Bestandteile des betreffenden Körpers angesehen.

b) Die Moleküle läßt man zusammengesetzt sein aus Atomen als den relativ kleinsten Gewichtsteilchen des Elementarstoffes, welche zur Bildung eines Moleküls notwendig sind. Die Atome sind die konstitutiven Bestandteile eines Moleküls; die Moleküle sind die konstitnierten Körperchen,

und die größere oder geringere Summe derselben macht den sinnlich wahrnehmbaren Körper aus.

c) Neuestens hat man (Moigno, Dressel u. a.) aus der Thatsache der gleichen Fallgeschwindigkeit und andern Thatsachen gefolgert, daß die Atome noch zusammengesetzt seien aus kleinsten Teilchen, welche ihrer Natur nach alle gleich sind und das gleiche Gewicht haben. Diese letzten Teilchen des Stoffes nennen wir Uratome.

3. Hiernach bestehen alle Körper, welche entweder einfache sind, d. h. nur einen einzigen Grundstoff in sich fassen, oder zusammengesetzt, d. h. mehre Grundstoffe enthalten, aus Molekülen, und diese aus Atomen; und zwar bestehen die Moleküle der einfachen Körper aus gleichartigen, die der zusammengesetzten aus ungleichartigen Atomen. Die Atome endlich sind zusammengesetzt aus Uratomen. Die Uratome und Atome der 64 Grundelemente sind wägbare (ponderable). Im Unterschiede davon nimmt man einen bis in kleinste Teilchen (Atome) geteilten unwägbaren Stoff an, welcher den ganzen Weltraum, sowie jeden Zwischenraum zwischen den wägbaren Atomen ausfüllt.

4. Der Stoff kann aber nicht bestehen, nicht in verschiedener Weise sich verbinden, noch die mannigfachen körperlichen Erscheinungen aufweisen, ohne daß *Kräfte* thätig sind. Zunächst sind die Uratome, als die primitivsten, ihrer Natur nach gleichen Stoffelemente räumlich ausgedehnt; folglich müssen in ihnen eine ausdehnende und eine zusammenhaltende Kraft zusammenwirken und auf diese Weise ein Ausgedehntes zu stande bringen, welches einen bestimmten Raum einnimmt, dem Eindringen jedes andern Uratoms in diesen Raum widersteht und insofern undurchdringlich ist. Die qualitativ verschiedenen Grundstoffe aber sind mit den Uratomen noch nicht gegeben. Erst dadurch, daß eine neue Kraft, welche man die *chemische Kraft* nennt, zu den Uratomen hinzutritt und sie zu Komplexen unauflöslich verbindet, entsteht das *Atom*. Durch die chemische Kraft hat das Atom seine wesentliche Eigentümlichkeit, wodurch es sich von den Atomen aller andern Grundstoffe qualitativ unterscheidet. Infolgedessen zeigen die qualitativ verschiedenen Atome ein eigentümliches Streben, eine bestimmte Anzahl von Atomen zu binden (Atomicität), und zwar in einem bestimmten Grade von Festigkeit zu binden (Affinität). Hierdurch ist auch die Verbindung der Atome zu Molekülen und weiterhin die verschiedene Stoffwandlung bedingt, indem die Moleküle Atome aufnehmen oder abgeben, oder austauschen. Alle weiteren Eigenschaften der Moleküle und deren Verbindungen zu Stoffmassen, Ausdehnbarkeit und Zusammendrückbarkeit, Elasticität, Aggregatzustände u. dgl., werden aus den Grundeigenschaften der Atome erklärt. Die

kosmischen, den Stoffwandel einleitenden und unterhaltenden Erscheinungen der Wärme, des Lichtes, der Elektricität sind nur verschiedene Ätherbewegungen.

5. Dieser dynamische Atomismus findet seine Stütze in einer großen Reihe von Erfahrungsthatsachen. Für die Diskretion der Körper bis in die kleinsten Teilchen sprechen z. B. die unglaublich weit gehende Teilung der Materie[1], die stöchiometrischen Gesetze[2], die Farbenzerstreuung nach der Undulationstheorie[3], die Wärmestrahlung[4], die Erscheinung des mechanischen und des chemischen Risses[5], die Zusammendrückbarkeit der

---

[1] Der Moschus füllt mit seinem Geruche ein ganzes Haus, offenbar dadurch, daß sich gasförmige Teile von ihm ablösen und im ganzen Hause verbreiten. Ein Gewichtsverlust des Moschus läßt sich dabei nicht nachweisen. — Der elektrische Funke zwischen Metallkugeln entsteht dadurch, daß kleine Metallteilchen abgerissen und in gasförmigen Zustand versetzt werden. Aber welche Masse von Funken gehört dazu, bevor eine Abnahme der Metallkugeln bemerkbar wird! — In einem Kubikmillimeter Blut ist eine Million Blutkügelchen enthalten. — Die Wanddicke einer Seifenblase beträgt $^1/_{30000}$ bis $^1/_{35000}$ eines Zolles u. s. w.

[2] Die chemische Verbindung der Grundstoffe geschieht nach bestimmten, für jeden Grundstoff feststehenden Volumen und Gewichten (Äquivalentgewichten). Diese Gesetzmäßigkeit erklärt sich am einfachsten durch die Annahme der Atome von bestimmten Volumen und Gewichten.

[3] Nach der Undulationstheorie pflanzt sich das Licht fort durch transversale Ätherschwingungen, welche je nach der verschiedenen Farbe der Lichtstrahlen verschiedene Geschwindigkeit und entsprechend verschiedene Wellenlänge haben. Daher pflanzen sie sich im freien Äther und in der Luft mit gleicher Geschwindigkeit fort (z. B. das weiße Licht eines Sterns). Wenn aber ein weißer Lichtstrahl durch ein Prisma geleitet wird, so tritt Farbenzerstreuung ein, d. h. die im weißen Licht enthaltenen Strahlen werden nicht unter demselben Winkel gebrochen; es entsteht das sogen. Farbenspektrum. Diese Erscheinung ist nach Cauchy nur zu erklären, wenn der Äther diskret genommen wird.

[4] Ein Körper strahlt die Wärme am stärksten aus in der Richtung senkrecht zu seiner Oberfläche. In der schiefen Richtung mindert sich die Stärke der Strahlung. Diese Erscheinung erklärt sich durch Annahme von Atomen leicht und einfach.

[5] Denken wir einen überall gleich dünnen Draht, auf welchen der ganzen Länge nach eine Zugkraft gleichmäßig einwirkt, so muß, falls der Körper kontinuierlich ausgedehnt ist, der Draht ins Unendliche gedehnt werden, ohne zu zerreißen. Die Thatsache des mechanischen Risses setzt, wie es scheint, die Diskretheit des Stoffes voraus. Dasselbe läßt sich folgern aus der Thatsache des chemischen Risses oder der chemischen Zersetzung. Nehmen wir einen gemischten Körper, z. B. kohlensauren Kalk, so ist derselbe nach den Formisten infolge substantieller Umwandlung ein durchaus gleichartiger Körper. Wird dieser Körper der Glühhitze ausgesetzt, so zersetzt er sich in Kohlensäure und Calciumoxyd. Dieses läßt sich leicht erklären, wenn der Körper als eine ungleichartig zusammengesetzte Atomgruppe betrachtet wird, nicht aber, wenn er durchaus einheitlich, gleichartig ist. Denn dann müßte die Glühhitze auf jeden

Materie, die (fast) allgemeine Porosität der Materie u. s. w. Und der chemische Prozeß verliert auf Grundlage der Atomentheorie immer mehr von seiner Dunkelheit; die Erscheinungen und Veränderungen infolge des Stoffwandels finden durch sie eine so leichte als einfache Erklärung. Überhaupt dient die Fruchtbarkeit der gegenwärtigen Naturforschung an neuen Resultaten auf Grund dieser Theorie nicht wenig zu ihrer Empfehlung.

6. Wir dürfen nicht vergessen, daß unsere Erkenntnis des Wesens der Dinge höchst unvollkommen ist. Ganz allein aus den Daten, welche die Erfahrung uns an die Hand giebt, machen wir uns ein Bild des innern Wesens des Körpers. Der dynamische Atomismus ist durch Erfahrungsthatsachen am meisten verbürgt; daher haben wir Grund, uns seiner Anschauungsweise über die Körperwelt anzuschließen, so unsicher auch der Boden ist, auf welchem wir uns hier bewegen[1]. Die Welt ist demnach wie in große Weltkörper, so in kleinste Körperteilchen gegliedert. Diese kleinsten Körperteilchen, Uratome, verbinden sich in Komplexen zu Atomen, diese zu Molekülen, diese endlich zu Körpermassen. Übrigens läßt sich hier eine Ähnlichkeit zwischen dieser und der scholastischen Ansicht nachweisen. Die Uratome nämlich, die alle von gleicher Beschaffenheit, gleicher Größe sind und sich in gleichem Grade anziehen, bilden den allgemeinen Weltstoff, die materia prima, freilich nicht im scholastischen Sinne als eine durchaus unbestimmte, formlose Materie; denn man sieht nicht ein, wie eine solche Prinzip der Ausdehnung und des Widerstandes sein könne. Im Gegenteile sind die Uratome schon geformte, mit den Kräften der Kohäsion und der Expansion ausgestattete, ausgedehnte Körperchen. Aber zu qualitativ verschiedenen Stoffelementen werden sie erst durch die chemische Kraft, welche man daher mit der forma substantialis der Scholastiker vergleichen kann. Weiter können wir in die Natur der Uratome nicht eindringen. Wollte man sie aus Materie und

---

Teil gleichmäßig einwirken, und zwar umwandelnd einwirken, falls man dem chemischen Prozesse eine Substanz umwandelnde Wirkung beilegt.

[1] Es ist nicht einmal ausgemacht, daß die 64 sogen. Grundstoffe wirklich (einfache) Grundstoffe sind. Der englische Spektralanalytiker Norman Lockyer nimmt nur einen Grundstoff, einen allgemeinen Weltstoff an, nämlich den Wasserstoff, und hält alle übrigen Elemente für mehr oder weniger verdichtete Variationen desselben. Er stützt sich für diese Hypothese auf die doppelte Thatsache, daß das Spektrum der am hellsten leuchtenden, in größter Weißglühhitze befindlichen Sterne die wenigsten Linien, meist nur die Wasserstofflinie zeige, und daß viele chemische Verbindungen bei hoher Temperatur sich auflösen. Daraus folgert er, daß unsere sogen. Grundstoffe bei einer gewissen, unberechenbaren Temperatur sich in Wasserstoff auflösen würden.

Form konstituiert denken, so wäre dadurch nichts erklärt. Die Scholastik folgert ihre Lehre aus dem Dualismus von Aktivität und Passivität im Körper. Daher müsse die Natur des Körpers aus einem doppelten Prinzipe bestehen, einem, das den Trägheitswiderstand, und einem andern, das die Kräfte verleiht. Allein jener Dualismus ist eine bloße Abstraktion. Der Trägheitswiderstand ist so gut eine Kraft, wie die übrigen Kräfte. — Daß übrigens die Uratome, obwohl ausgedehnt, dennoch als unteilbar betrachtet werden, enthält keinen Widerspruch. Das Uratom ist zwar mathematisch ins Unendliche teilbar, aber physisch unteilbar. Wird es nämlich bloß als ausgedehnt betrachtet, so kann man seiner Teilbarkeit keine Grenzen setzen; in Wirklichkeit aber ist es nicht rein und allein ausgedehnt, sondern ein mit Kräften ausgestattetes Ausgedehntes, das als solches jeder physischen Teilung widersteht. Auch die Atome sind insofern unteilbar, als der Uratomenkomplex, den sie enthalten, jeder Auflösung widersteht.

7. Die Uratome also und die chemische Kraft, sowie die aus der Verschmelzung beider resultierenden Atome sind die eigentlichen konstitutiven Prinzipien der Körper, und die aus ihnen konstituierten Moleküle sind die kleinsten Körper, welche noch im freien Zustande existieren können. Also nur das Molekül hat Für-sich-sein und ist als das eigentliche Stoffindividuum zu betrachten. Der erscheinende Körper bildet ein Aggregat solcher, vielleicht von Ätherhüllen umschlossenen Moleküle. Der neue, durch die chemische Verbindung verschiedenartiger Elemente entstandene Körper weist zwar Eigenschaften und Wirkungen auf, welche jenen Elementen ganz fremd zu sein scheinen. Allein in der That sind die verschiedenen chemischen und physikalischen Erscheinungen nur Wirkungen der unveränderlich bleibenden Atome. „Die Eigenschaften der Moleküle sind nur die Summe der Eigenschaften der Atome" — dieser Satz wird durch die experimentelle Forschung immer mehr bewahrheitet. Aller Stoffwandel ist also keine Stoffverwandlung, sondern nur Verbindung, Ausscheidung und Umsetzung der sich gleichbleibenden Atome. Die scholastische Ansicht, daß bei der Entstehung eines Körpers die Elemente nur virtuell im neuen Körper zurückbleiben, dieser aber eine neue substantielle Form (man weiß nicht woher) bekomme, läßt sich demnach nicht mehr aufrecht erhalten. Freilich findet beim chemischen Prozeß nicht eine bloß mechanische Aneinanderlagerung der Atome statt, sondern eine dynamische Verbindung, eine Durchdringung der Atomkräfte. Eben durch diese Durchdringung entsteht die einheitliche Wesenskraft des Körpermoleküls, des neuen Stoffindividuums. Zwar ist hier in der leblosen Natur die Individualität auf der untersten Stufe, aber ein einheitliches Für-sich-bestehen

läßt sich doch nicht verkennen. Dies zeigt sich deutlich bei der Kryſtallbildung, welche von einem centralen Punkte ausgeht und ſich zu einer äußerlich regelmäßigen Form mit innerer geſetzmäßiger Textur geſtaltet.

8. Hiernach haben wir die allgemeinen Eigenſchaften der Körper in folgender Weiſe zu faſſen.

a) Ausdehnung kommt ſchon den mit Expanſions- und Kohäſionskraft behafteten Uratomen zu. Durch die atombildende chemiſche Kraft bekommen die Uratome ihre relativ konſtante Lage zu einander. Den Atomen, Molekülen, Maſſen eignet nur diskrete Quantität. Die Ausdehnung iſt zwar eine Eigenſchaft des Körpers, ohne welche wir dieſen nicht faſſen können, aber ſie macht nicht, wie Carteſius wollte, das Weſen desſelben aus. Die bloße Ausdehnung macht nur das Weſen des mathematiſchen Körpers aus. Der phyſiſche Körper hat noch eine Menge anderer Eigenſchaften, die ſich aus der Ausdehnung nicht herleiten laſſen.

b) Die Undurchdringlichkeit und Unteilbarkeit kommt in letzter Inſtanz den Uratomen zu. Aber auch der Uratomenkomplex, welchen wir Atom nennen, wird durch die chemiſche Kraft ſo zuſammengehalten, daß er nicht geteilt, noch von einem andern Stoffe durchdrungen werden kann. Die Moleküle aber und deren Verbindungen ſind weder undurchdringlich, noch unteilbar.

c) Die Schwere beruht in der gegenſeitigen Anziehung der Uratome. Dieſe ziehen ſich alle mit derſelben Stärke an. Dadurch, daß in den verſchiedenartigen Atomen eine verſchiedene Anzahl von Uratomen verbunden iſt, erklärt ſich die verſchiedene Schwere der Atome.

d) Die Ausdehnbarkeit und Zuſammendrückbarkeit der Körper iſt ſo zu erklären, daß der Äther die Moleküle und die Atome auseinanderhält und dieſes Auseinanderhalten durch äußere Einwirkung modifiziert wird.

e) Die verſchiedenen Aggregatzuſtände reſultieren aus der Gegenwirkung der in verſchiedenem Grade thätigen Expanſions- und Kohäſionskraft der Körpers oder der als Wärme auftretenden Ätherbewegung und der Molekularanziehung.

Vgl. Dreſſel, Die chemiſche Stoffkonſtitution nach den neueſten Forſchungen, in der Zeitſchrift „Natur und Offenbarung", Bd. 15.

b) Das organiſche Körperweſen.

§ 41. Das organiſche Leben.

1. Die anorganiſchen Körper nennen wir tote Körper, weil alle ihre Kraftäußerungen nach außen (von einem Uratome, einem Atome,

einem Moleküle auf ein anderes) gerichtet sind und in gegenseitiger Anziehung und Abstoßung bestehen. Im Gegensatze hierzu zeigt sich in der organischen Natur *Selbstbewegung* oder eine Thätigkeit, welche auf das thätige Wesen selbst gerichtet ist, dasselbe entwickelt, neu ausgestaltet und im Dasein erhält. Diese Selbstbewegung und Selbstbethätigung nennen wir im allgemeinen *Leben*, und dasselbe ist um so vollkommener, je vollkommener und unabhängiger die Selbstbethätigung sich ausweist. Auf der niedrigsten Stufe zeigt sich das Leben in den organischen Körpern (rein organisches Leben), vollkommener werden wir es kennen lernen in dem mit einem Organismus verbundenen Menschengeiste (organisch-geistiges Leben), absolut vollkommen endlich in Gott, dem absoluten Geiste (absolutes geistiges Leben). Wir haben zunächst das rein organische Leben nach seinem innern Wesensgrunde klarzulegen, und zwar dadurch, daß wir die unterscheidenden Merkmale des organischen und anorganischen Körpers betrachten und danach den Wesensgrund desselben bestimmen.

2. Aus der *chemischen* Zusammensetzung der Stoffe läßt sich kein wesentlicher Unterschied zwischen dem anorganischen und dem organischen Wesen herleiten. Dieselben Elemente, welche in der leblosen Natur vorkommen, kehren in der lebendigen wieder. Nur bestehen im allgemeinen die organischen Verbindungen aus wenigen Elementen, besonders aus Kohlen-, Sauer-, Wasser- und Stickstoff, und zwar ist der Kohlenstoff in jeder organischen Verbindung vorhanden. In der Art und Weise der Gruppierung der Atome bestehen dieselben Gesetze für die organischen und anorganischen Körper. Die Ansicht, daß im organischen Körper ternäre und quaternäre, im anorganischen dagegen nur binäre Verbindungen vorkommen, ist veraltet. Seitdem man in der anorganischen wie in der organischen Natur zusammengesetzte Radikale kennt, d. h. Komplexe verschiedener Elemente, welche ganz die Rolle einfacher Elemente spielen, also sich mit andern Stoffen verbinden, ohne ihre eigene Verbindung aufzugeben, stellen sich auch die organischen Verbindungen als bloß binäre heraus. Zudem ist es der Chemie gelungen, eine Reihe organischer Verbindungen auf künstlichem Wege aus anorganischen Stoffen zu erzeugen.

3. Allein die organischen Verbindungen als solche sind noch keine lebendigen Organismen, keine organischen Gebilde, sondern nur organischer Stoff. Dieser ist an sich nicht lebendig, sondern kommt im lebendigen Organismus durch dessen Thätigkeit und teilweise auch außerhalb des Organismus durch künstliche Nachbildung zu stande, wobei aber der Weg der künstlichen Nachbildung ein ganz anderer ist, als welchen der Organismus einschlägt. Im lebendig funktionierenden Organismus zeigen die

Elemente ein Verhalten, welches vielfach von ihrem Verhalten im freien Zustande abweicht. Betrachten wir den lebendig funktionierenden Organismus, wie er sich bildet und ausgestaltet, sich ernährt und erhält und sich fortpflanzt, so bekundet er durch alle diese Funktionen seine wesentliche Verschiedenheit von den toten Stoffverbindungen.

4. Der organische Körper bildet sich aus einer Zelle, d. h. aus einem von einer schleimig-körnigen Masse umlagerten Zellenkern, dem Protoplasma, welches von einer zarten, strukturlosen Haut umschlossen ist. (Neuere Untersuchungen haben gezeigt, daß diese Haut nicht notwendig zum Begriffe der Zelle als des Ausgangspunktes des Organismus gehört, weil das Protoplasma auch ohne Zellenhaut vorkommt.) Das Protoplasma ist mit seinen Körnern in vielfach verschiedener strömender Bewegung. Aus der Ur- oder Mutterzelle entstehen dann mehrere Zellen, indem sich bei nicht zu rascher Bewegung der protoplasmatische Inhalt, insbesondere der Zellenkern (gewöhnlich) in zwei Teile teilt, zwischen welchen sich eine Scheidewand bildet. (In einigen auf die Fortpflanzung bezüglichen Fällen findet die sogen. freie Zellenbildung statt, indem Töchterzellen in der Mutterzelle als kleine Bläschen auftreten, allmählich wachsen und endlich die Mutterzelle nach Aufnahme und Umbildung ihres ganzen Inhaltes ausfüllen.) Durch fortgesetzte Teilung und Scheidewandbildung innerhalb der vorhandenen Zellen entstehen immer neue Zellen und verschmelzen sich zu besonderen Gefäßen, welche ihre bestimmten Funktionen haben. Je komplizierter der Organismus ist, desto mehr ist die Teilung der Arbeit durchgeführt, desto speciellere Funktionen sind den einzelnen Zellgebilden zugeteilt. Diese bilden dann Organe, d. h. Werkzeuge, welche jedes durch seine bestimmte Dienstleistung zur Erhaltung des Ganzen dienen. Und so zeigt sich in dem ausgebildeten Organismus ein einheitlicher Plan, indem alle verschiedenen Organe Mittel zur Erhaltung des Ganzen sind, und wiederum das Ganze zur Erhaltung der Teile dient. Im lebendigen Organismus sind also die verschiedenen Lebensäußerungen zugleich Mittel und Zweck. — Ganz anders ist die Bildung des anorganischen Körpers. Der Krystall bildet sich durch regelmäßige Anlagerung homogener Teilchen; er zeigt äußerlich gerade Linien, Flächen und Kanten, sowie innerlich eine bis auf die kleinsten Teilchen gleichmäßige Textur. Der organische Körper aber wächst durch Intussusception von heterogenen Stoffen, die sich erst assimilieren und dann zum Aufbau der einzelnen Organe verwertet werden; er ist äußerlich von Kanten und Ecken frei und nur durch rundliche Formen umgrenzt; im innern enthält er verschieden gebaute Organe und teils flüssige, teils feste Teile. — So steht also die Bildung des Organismus ganz im Gegensatz zu

der des anorganischen Körpers. Schon das Protoplasma ist kein strukturloses Schleimklümpchen, sondern enthält nach neuesten Untersuchungen die verwickeltsten chemischen Verbindungen, und die in ihm vorgehenden chemischen Prozesse, die Bewegungen seiner Teile, seine Kontraktionen, Saftbewegungen u. s. w. unterscheiden sich ganz auffallend von allem, was in der anorganischen Natur vor sich geht. In dem Protoplasma ist nun der ganze Organismus grundgelegt, welcher entweder nur aus einer Zelle besteht (einzellige Organismen, z. B. viele Algen), oder durch fortgesetzte Teilung der Mutterzellen von innen heraus wächst (mehrzellige Organismen), und je komplizierter er angelegt ist, desto mehr Bildungsstufen durchmacht und desto verschiedenere Gewebe und Organe zu bestimmten Verrichtungen planmäßig auswirkt.

5. Diese Bildung und Entwicklung des Organismus ist bedingt durch fortwährende Ernährung. Sie besteht in der Aufnahme von Stoffen aus der Umgebung und Verarbeitung derselben zu integrierenden Bestandteilen des Organismus. Diese Ernährung dient stets nur dem Zwecke des Ganzen; kein Teil des Organismus kann für sich und ohne Rücksicht auf das Ganze Stoffe aufnehmen und sich assimilieren. Indem aber der Organismus beständig Stoffe von außen sich aneignet, scheidet er verbrauchte Bestandteile aus, und durch diese stete Umsetzung des Stoffes, durch diesen ununterbrochenen Stoffwechsel ist die Erhaltung des Organismus bedingt. — Nichts Ähnliches findet sich beim anorganischen Körper. Dieser bleibt ohne innere Veränderung so lange bestehen, bis Einflüsse von außen ihn zerstören; ein innerer Lebensprozeß des Ernährens und beständigen Stoffumsetzens ist ihm durchaus fremd.

6. Der organische Körper muß, auch abgesehen von dem Konflikte mit äußeren Agentien, schon seiner innern Anlage nach vergehen; er kann den Lebensprozeß der Ernährung und der Stoffumsetzung nur eine bestimmte, durch die Species, wozu er gehört, vorgeschriebene Zeit erhalten; dann löst er sich in seine elementaren Bestandteile auf, welche ihrer Beschaffenheit gemäß unter sich chemische Verbindungen eingehen oder zur Bildung und Ernährung anderer Organismen verwendet werden. Der anorganische Körper bleibt, was er ist, solange äußere Agentien ihn ungestört bestehen lassen. Dagegen vermag der organische Körper sich fortzupflanzen, d. h. neue, ihm ähnliche Organismen hervorzubringen und auf diese Weise die Art, zu welcher er gehört, zu erhalten. Diese Fortpflanzung geschieht entweder auf ungeschlechtlichem oder auf geschlechtlichem Wege. Bei der ungeschlechtlichen Fortpflanzung (Vermehrung) zerfällt das Mutterindividuum entweder in morphologisch und physiologisch gleichwertige oder in ungleichwertige Töchterindividuen. Die-

selbe kann bei allen Pflanzengruppen vorkommen, während sie im Tierreich auf die niederen Formen beschränkt ist. Die geschlechtliche Fortpflanzung (Zeugung) unterscheidet sich von der ungeschlechtlichen dadurch, daß zur Bildung der Eizelle, als der Grundlage des neuen Individuums, das Zusammenwirken zweier physiologisch und meist auch morphologisch verschiedener (Befruchtungs-) Zellen notwendig ist. Diese Fortpflanzungsweise herrscht ganz allgemein im Tier- und auch im Pflanzenreiche; diejenigen Organismen, welche sich auf ungeschlechtlichem Wege vermehren, pflanzen sich meist auch geschlechtlich fort. Durch die ungeschlechtliche Fortpflanzung pflegen alle Eigenschaften des Mutterindividuums auf das Tochterindividuum überzugehen, während bei der geschlechtlichen Fortpflanzung nur die zum Speciesbegriffe gehörenden Eigenschaften auf das Tochterindividuum übertragen werden. — Daß in der anorganischen Natur von einer derartigen Fortpflanzung keine Rede sein könne, bedarf kaum der Erwähnung. Hier entstehen die Körper, indem sich die Elemente unter ganz bestimmten, unveränderlichen Bedingungen verbinden.

7. Den genannten Lebenserscheinungen muß notwendig eine Ursache zu Grunde liegen; ob diese aber ein von den allgemeinen (chemischen und physikalischen) Naturkräften verschiedenes Lebensprinzip sei oder nicht, mit andern Worten: ob der Organismus mechanistisch oder vitalistisch zu erklären sei, ist eine Frage, worüber gegenwärtig lebhaft gestritten wird.

a) Die Vitalisten oder Verteidiger des Lebensprinzips berufen sich mit Recht auf die von den anorganischen Körperthätigkeiten so ganz verschiedenen Lebensäußerungen des Organismus. Diese planmäßige Entwicklung und Gestaltung des Organismus, diese zweckmäßige Ausbildung der Organe für bestimmte Verrichtungen, dieses harmonische Zusammenwirken aller Teile zum Zwecke des Ganzen, diese Erhaltung des organischen Individuums durch ununterbrochenen Stoffwechsel, sowie die Erhaltung der Gattung durch Fortpflanzung — dieses alles hat in der anorganischen Natur nichts Ähnliches, sondern ist, wie wir gesehen haben, in jeder Hinsicht das gerade Gegenteil davon. Wenn es sich aber so verhält, dann müssen wir, um mit Virchow zu reden, „die naturwissenschaftliche Prüderie aufgeben, in den Lebensvorgängen durchaus nur ein mechanisches Resultat der den konstituierenden Körperteilen inhärierenden Molekularkräfte zu sehen".

b) Die Mechanisten oder Leugner des Lebensprinzips stellen das ganz verschiedene Verhalten der organischen und anorganischen Körper natürlich nicht in Abrede; aber sie behaupten, daß die Annahme eines besondern Lebensprinzips erst dann gefordert sei, wenn man die Wirksamkeit der anorganischen Kräfte vollständig überschaue und dann mit

Sicherheit wisse, daß sie die organischen Lebenserscheinungen nicht hervorbringen können. Nun aber fehle uns eine solche Kenntnis der Naturkräfte; daher sei die Annahme einer besondern Lebenskraft voreilig, und es lasse sich wohl denken, daß durch das Zusammenwirken chemischer und physikalischer Kräfte ganz neue, uns noch völlig verborgene Wirkungsweisen auftreten können. Auf ein solches Zusammenwirken müsse man auch die Lebenserscheinungen zurückführen und nicht eher zu neuen Kräften seine Zuflucht nehmen, als man das Unzureichende der allgemeinen Naturkräfte eingesehen habe. — Die Unhaltbarkeit dieser Einwendung gegen die Annahme eines besondern Lebensprinzips läßt sich unschwer erweisen. Es ist nicht notwendig, daß man vollständig überschaue, was eine Kraft möglicherweise wirken könne, um in einem bestimmten Falle zu entscheiden, daß sie etwas nicht verursachen könne. Denn wo ganz entgegengesetzte Wirkungsweisen auftreten, da müssen ihnen auch verschiedene Kräfte zu Grunde liegen. Nun aber zeigen, wie Liebig nachgewiesen hat, die elementaren Stoffe, welche zum Aufbau des Organismus notwendig sind, innerhalb desselben ein ganz entgegengesetztes Verhalten als außerhalb desselben. Sie werden gezwungen, ihre ursprüngliche chemische Tendenz aufzugeben und sich zu neuen Formen, mit neuen Eigenschaften, zusammenzufügen; diesem Zwange gehorchen sie so lange, als der lebendige Organismus besteht. In der anorganischen Natur überhaupt herrscht die Tendenz zur Herstellung möglichst stabiler Zustände und vollständiger Neutralisation. Ganz das Gegenteil ist in der organischen Natur der Fall. Nicht auf Neutralisation, sondern auf Beweglichkeit der Teile, Herstellung von bestimmten Organen, Erreichung bestimmter Lebenszwecke sind die chemischen Prozesse in der Pflanze hingerichtet. Es muß also ein Prinzip im Organismus vorhanden sein, welches die natürlichen Stoffkräfte sich dienstbar macht und sie höchst zweckmäßig verwendet zur Ausgestaltung und Erhaltung des Organismus. Erst wenn die Stoffe dieser beherrschenden und ordnenden Kraft los und ledig geworden, treten sie mit ihren natürlichen Eigenschaften wieder auf, und der Organismus fällt auseinander. Diese herrschende Kraft kann unmöglich identisch sein mit den natürlichen Kräften der Elemente. Sonst ließe sich der Unterschied zwischen Leben und Tod gar nicht erklären. Unzweifelhaft wirken nach eingetretenem Tode nur die physikalischen Kräfte, zeigen aber ganz andere Wirkungen, als vorher im lebendigen Körper. Diese Verschiedenheit fordert die Annahme einer Lebenskraft, die mit dem Tode zu wirken aufhört. Freilich finden im Organismus auch Stoffverbindungen nach chemischen Gesetzen statt, aber unter der Herrschaft der Lebenskraft. Und wenn der Chemiker einige solcher Verbindungen auf ganz anderm Wege

künstlich nachmachen kann, so sind es doch immer nur tote chemische Stoffe, keine lebendig fungierenden Gebilde; keine Zelle, keine Muskelfaser, keinen Nerv vermag der Chemiker darzustellen. — Folglich sind wir genötigt, ein besonderes Lebensprinzip im Organismus anzunehmen, und zwar ein einheitliches Prinzip, weil alle Lebenserscheinungen des Organismus auf einen einheitlichen Grund hinweisen, alle Lebensäußerungen von einem Prinzip getragen werden.

8. Der Wesensgrund oder die konstitutiven Prinzipien des lebendigen Organismus sind also einerseits die elementaren Stoffe und anderseits die Lebenskraft, wodurch jene zu einer höhern, über ihre Natur hinausgehenden Einheit und Wirkungsweise verbunden sind. Es verhält sich hier ähnlich wie beim anorganischen Körperwesen, wo die Uratome die materielle Grundlage bilden, welche durch die chemische Kraft zur höhern Einheit des Atoms verbunden werden (vgl. § 40, 7). Wie der anorganische, so besteht auch der organische Körper aus Materie und Form. Die Materie ist aber in beiden Fällen nicht die unbestimmte und schlechthin formlose, sondern sie ist schon in etwa geformt oder bestimmt in dem Uratom und verliert auch diese ihre Bestimmtheit nicht durch die chemische Kraft, sondern wird durch diese nur beherrscht und zu einer höhern Wirkungsweise erhoben. Für den organischen Körper bilden die materielle Grundlage die aus Uratomen und chemischer Kraft entstandenen Atome, welche ihrer Natur nach unveränderlich bleiben und durch die Lebenskraft nur zu einer höhern einheitlichen Wirkungsweise verschmolzen sind. Sobald die Lebenskraft sich von dem Stoffe getrennt hat, tritt nicht die unbestimmte Materie ein, wie es nach scholastischer Anschauungsweise geschehen müßte, sondern die Atome fangen jetzt wieder an, ihre im freien Zustande natürliche Wirkungsweise zu bethätigen (vgl. § 39, 7, f).

9. Fragen wir endlich, woher die Lebenskraft des Organismus entspringe, so ist zunächst gewiß, daß jede lebenskräftige Zelle, welche den Grund eines organischen Individuums ausmacht, nur von einem (oder zwei) andern lebendigen Organismus gebildet wird. Niemals entsteht eine lebendige Zelle aus dem Zusammenwirken anorganischer Stoffe; es giebt keine spontane Zeugung (generatio aequivoca), d. h. keine Entstehung eines lebendigen Individuums aus toten Stoffen ohne Bethätigung eines lebendigen Organismus, wie die neueren und neuesten Untersuchungen, namentlich von Pasteur, dies überzeugend nachgewiesen haben. Es hat sich gezeigt, daß z. B. die Entozoen und die Infusionstierchen gerade wie die übrigen Organismen durch Samen entstehen. Nur das Leben kann Leben erzeugen. Also muß die organische Lebens-

kraft mit dem ersten Auftreten der Organismen in der Welt vorhanden gewesen sein und sich von da an durch die Fortpflanzung, wie auch immer, erhalten. Die erste lebendige Zelle weist auf einen höhern Urheber hin.

10. Das organische Leben bekundet aber in der Natur die reichste Mannigfaltigkeit und die größte Verschiedenheit; wir haben dieselbe näher zu betrachten und zwar zuerst in den beiden Hauptunterschieden, dem Pflanzen- und dem Tierreiche, und dann in dem Formenreichtum, welcher sich in beiden Reichen findet, um die Frage zu entscheiden, ob die Lebenskraft ursprünglich einheitlich war und sich allmählich verschiedenartig gestaltete, oder ob sie schon von Anfang an verschiedenartig existierte.

§ 42. Das Pflanzen- und das Tierleben.

1. Das Pflanzen- und das Tierreich bilden die beiden charakteristisch verschiedenen Hauptformen des organischen Lebens, jenes die niedere, dieses die höhere Form desselben. Zwar lassen sich die Grenzen beider Reiche nicht genau bestimmen und auf der äußersten Grenzscheide wohl keine charakteristischen Unterschiede angeben. Denn wenn man dem Tiere im Unterschiede von der Pflanze Empfindung und willkürliche Bewegung zuschreibt, so ist es zweifelhaft, ob nicht manche niedrige Tiere ohne alle Empfindung sind, weil sie auf die stärksten Reize keine merkbare Rückwirkung zeigen, wohingegen die sogen. Sinnpflanzen[1] zu empfinden scheinen. Noch mißlicher steht es mit der willkürlichen Bewegung. Denn die Fortpflanzungsorgane vieler niederer Pflanzengewächse erscheinen als selbständig sich bewegende, oft tagelang in Bewegung verharrende Körperchen[2]. Die

---

[1] Die Blätter der Venusfliegenfalle (Dionaea muscipula), welche mit scharfen Borsten und Randwimpern versehen sind, schließen sich über einem dieselben betretenden Insekt fest zusammen und entlassen nur dessen zusammengepreßten Leichnam. Einige Sonnentau-Arten (Drosera) ziehen durch die Ausschwitzung ihrer Blätter kleine Insekten an, über welchen sich alsdann das Blatt fest zusammenschließt. Das Helm- oder Blasenkraut (Utricularia vulgaris) gestattet mittelst einer ventilartigen Thüre den Insekten den Eintritt in seine kleinen Schläuche, verwehrt aber den Austritt. Ähnliche Erscheinungen zeigen einige tropische Oxalis-Arten (Sauerklee) u. s. w.

[2] Bei den Farnkräutern, Moosen und Algen bewegen sich die mit Wimpern versehenen männlichen Samenfäden spiralförmig nach den weiblichen Samenkörperchen hin, dringen in diese ein und befruchten die Centralzelle derselben. Auffallender noch ist bei den Algen und Pilzen die freie Bewegung der Zoosporen. Am auffallendsten endlich ist bei einzelnen Abteilungen der Algen eine freie Bewegung des ganzen Pflanzenkörpers durchs Wasser.

Bewegung der niederen Tiere erscheint um nichts willkürlicher. Zudem giebt es Tierformen, welche in sprossenden Schwärmen, der Pflanze ähnlich, leben und nichts von Empfindung und willkürlicher Bewegung verraten. Auch von dem sonst so durchgreifenden Unterscheidungsmerkmal, wonach die Nahrung der Pflanzen nur anorganische, die der Tiere nur organische Stoffe sind, machen die parasitischen Pilze eine Ausnahme, indem sie, ganz wie die Tiere, bloß organische Stoffe aufnehmen, sowie der Atmosphäre Sauerstoff entziehen und Kohlenstoff aushauchen. Man hat ihnen deshalb schon eine Mittelstellung zwischen Pflanze und Tier zuerkannt. — Nichtsdestoweniger läßt sich ein wesentlicher Unterschied zwischen Pflanzen- und Tierleben nicht verkennen. Man kann darüber streiten, wo die Grenze zwischen Tier- und Pflanzenreich anzusetzen sei, und daher unentschieden sein, ob man gewisse Organismen zum Tier- oder zum Pflanzenreiche rechnen solle. Aber schon der Umstand, daß diese zweifelhaften Organismen doch stets entweder dem einen oder dem andern Reiche zugezählt werden, zeigt, daß eine bestimmte Unterscheidung zwischen beiden Reichen gemacht wird. Und wenn wir nicht gerade an der Grenze stehen bleiben, sondern die vollkommeneren Bildungen betrachten, so tritt der wesentliche Unterschied zwischen Pflanzen- und Tierleben deutlich genug hervor.

2. Ein Hauptunterschied besteht in der Ernährungsweise. Die Pflanzen (d. h. die Grünpflanzen, im Unterschiede von den parasitischen Pilzen) ernähren sich nur von anorganischen Stoffen, indem sie Bestandteile der Atmosphäre (besonders Kohlensäure), des Wassers und des Bodens zu organischen Substanzen umwandeln. Dabei ist charakteristisch, daß nur in den grünen Pflanzenteilen unter Einwirkung des Lichtes die Zerlegung der Kohlensäure in Kohlenstoff und Sauerstoff und die Aufnahme des erstern, sowie die Ausscheidung des letztern stattfindet. Beim Ausschluß des Lichtes hört diese Assimilation auf, und mit dem Verbleichen der grünen Farbe tritt Stillstand der Stoffzunahme ein. Wenn nur die grünen Teile dem Lichte ausgesetzt sind, so können die übrigen Teile, auch die Blüten, sich völlig im Finstern ausbilden. — Ganz anders, ja entgegengesetzt, ist die Ernährungsweise der Tiere. Die Pflanze entzieht der Luft fortwährend Kohlensäure, zerlegt sie und giebt den Sauerstoff wieder ab. Das Tier dagegen nimmt den Sauerstoff auf und giebt Kohlensäure und Wasser ab, und der Sauerstoff dient ihm zur Hervorbringung der tierischen Wärme und des Stoffverbrauches. Die Pflanze ist in chemischer Hinsicht Reduktionsapparat; sie erzeugt unter Austritt von Sauerstoff Kohlenhydrate, Eiweißkörper, Fette; sie zersetzt Wasser, Kohlensäure, Ammoniak, Salpetersäure und entwickelt infolge

hiervon Sauerstoff. Das Tier ist Oxydationsapparat; es verzehrt im wesentlichen, was die Pflanze entwickelt: Kohlenhydrate, Albuminate, Fette; es entwickelt als Endprodukte seines Zerfalles unter Austritt von Kohlensäure Wasser, Ammoniak u. s. w. Den Stoffersatz nimmt das Tier vom Boden. Aber während die Pflanze vom Boden anorganische Stoffe aufnimmt, welche sie in organische umwandelt, ernährt sich das Tier unter allen Umständen nur von Organismen, und diese Nahrungsmittel besitzen größtenteils diejenigen organischen Stoffe, welche das Tier als Bestandteile seines Organismus enthält, bereits fertig gebildet, bedürfen somit keiner neuen Zusammensetzung. Wenn man das Pflanzenleben ein *vegetatives* genannt hat, so drückt diese Bezeichnung, richtig gedeutet, auch jetzt noch ein charakteristisches Merkmal des Pflanzenlebens aus. Die Pflanze ist nämlich im Kreislauf des Lebens das Nahrung bereitende Organ, welches für alle tierische Ernährung unmittelbar oder mittelbar den Nahrungsstoff darbietet.

3. Wegen dieser Ernährungsweise hat das Tier das Bedürfnis nach *willkürlicher* Bewegung, um seine Nahrung zu finden. Die Pflanze zieht ihre anorganischen Stoffe aus der Luft und dem Boden, worauf sie wächst. Das Tier aber, weil es nur von organischen Stoffen lebt, würde, auf einen Ort festgebannt, der nötigen Nahrung ermangeln. Freilich besteht im Tierreiche, wie im ganzen Umfange des organischen Lebens, eine Stufenleiter vom Unvollkommeneren zum Vollkommeneren. Die untersten Tierformen bedürfen nur einer geringen Auswahl der Nahrungsstoffe und haben dem entsprechend wenig Bewegung (die festgewachsenen Polypen, die Rankenfüßler u. a. sind gar keiner Ortsbewegung fähig). Mit der Steigerung der Nahrungsbedürfnisse steigt auch die Bewegungsfähigkeit. Der Pflanze ist eine solche auf Nahrung zielende Bewegung ganz fremd. Die nachweisbaren Bewegungen derselben sind nur auf die Fortpflanzung berechnet. — Beim Tiere ist ferner alle Bewegung durch Kontraktilität der Muskeln bedingt, nicht allein die willkürliche Ortsveränderung, sondern auch die Bewegung der einzelnen Organe zum Zwecke der Assimilation des Nahrungsstoffes (Atmen, Verdauen u. dgl.), des Angreifens und Verteidigens, des Schreiens u. s. w. Eine solche Kontraktilität ist der Pflanze durchaus fremd, wie überhaupt die Art und Weise der Stoffassimilation bei ihr ganz anders ist als beim Tiere. Fast alle Tiere haben Mundöffnung und innere Ernährungsorgane (Magen, welchen Ehrenberg noch bei den Infusorien nachgewiesen hat); den Pflanzen fehlen diese gänzlich; jede Zelle zieht von außen den Nahrungssaft durch Endosmose ein und teilt ihn der Nachbarzelle mit. Die ganze Außenfläche der Pflanze ist Mundteil und ihr ganzes Innere

der verarbeitende Magen. Somit ist die willkürliche, durch Muskelkontraktion bewirkte Bewegung ein charakteristisches Unterscheidungsmerkmal des Tieres von der Pflanze.

4. Mit dem willkürlichen Bewegen geht Hand in Hand das sinnliche Empfinden und Begehren. Mittelst der Empfindung unterscheidet das Tier seine Nahrungsmittel. Ein eigentliches Empfinden ist es nicht, was einige Pflanzen zeigen, sondern nur Reaktion des Selbsterhaltungstriebes gegen äußere Einwirkung. Empfindung setzt Nerven voraus, welche sich nur beim Tiere, nicht bei der Pflanze finden. Es ist unstatthaft, mit Cartesius auch den Tieren die Empfindung abzusprechen. Zwar läßt sich diese Ansicht nicht durch die unmittelbare Erfahrung widerlegen. Weil wir jedoch durch Beobachtung wissen, daß das Tier nicht weniger als der Mensch Empfindungsorgane hat und Erscheinungen aufweist, welche dem menschlichen Empfinden vollkommen ähnlich sind, so dürfen wir mit hinlänglicher Sicherheit den Analogieschluß machen, daß auch die Tiere empfinden. Und zwar vermögen die (vollkommenen) Tiere nicht allein zu empfinden, sondern auch Gegenstände wahrzunehmen und voneinander zu unterscheiden, Eindrücke zu behalten und dieselben unwillkürlich zu reproduzieren, endlich Gegenstände betreffs der Nützlichkeit oder Schädlichkeit für ihr eigenes Leben abzuschätzen. Dieses Abschätzen beruht aber nicht auf Reflexion, sondern es ist nur Folge des Instinktes, jenes natürlichen Lebenstriebes, wodurch das lebendige Wesen zur zweckmäßigen Gestaltung und Erhaltung seines Organismus aus sich naturnotwendig, ohne Überlegung und Nachdenken, getrieben wird. Lebenstrieb eignet auch der Pflanze, sofern sie sich auszugestalten und zu erhalten strebt, aber in ganz anderer Weise dem Tiere. Der allgemeine Selbsterhaltungstrieb geht hier in viele einzelne Triebe, den verschiedenen Lebensbedürfnissen entsprechend, auseinander; diese Triebe werden geweckt durch sinnliche Empfindungen, insbesondere durch den bei den Tieren vorzugsweise ausgebildeten Geruchssinn, sowie durch unwillkürlich sich einstellende Gedächtnisbilder, und infolgedessen entstehen sinnliche Begierden. Im Pflanzenleben zeigt sich nichts dergleichen.

5. Sinnliches Empfinden und Begehren, sowie willkürliches Bewegen sind also die charakteristischen Unterscheidungsmerkmale des Tieres von der Pflanze. Das Tier bekundet durch diese Eigenschaften ein konzentrierteres Leben, eine höhere Stufe der Individualität und Selbständigkeit. Diese gesteigerte Individualität zeigt sich übrigens schon in dem verschiedenen Bau des Tier- und des Pflanzen-Organismus. Ausgangspunkt der Entwicklung ist zwar bei beiden die Zelle; aber bei der Pflanze bleibt die Zelle immer Zelle, und jede Zelle sorgt gleichsam nur für sich

(allerdings nicht auf Kosten der übrigen Zellen). Beim Tiere dagegen sind alle materiellen Bestandteile zwar einmal Zellen gewesen, aber die meisten haben ihre ursprüngliche Zellennatur abgelegt und sich zu unterschiedlichen Organen der Ernährung, Empfindung, Bewegung u. dgl. umgebildet, und alle sind nur lebendig im innigsten Zusammenhange miteinander. Der Grund der Individualität ist beim Tiere wie bei der Pflanze die ursprüngliche Zelle, aus welcher sich das betreffende Einzelwesen entwickelt. Aber das Tierindividuum ist seiner Gestalt und Umgrenzung nach bestimmter angelegt, als das Pflanzenindividuum. Dieses ist zwar auch ein abgeschlossenes Ganzes, und die Knospen, Zweige u. dgl. leben nicht selbständig für sich, sondern nur als Teile desselben; indes können sie doch, vom Ganzen getrennt, selbständig fortleben und ein neues Individuum ausgestalten. Eben weil die Zellen, welche das Pflanzenindividuum ausmachen, nicht so innig zusammenhangen, wie bei den (vollkommeneren) Tieren, so ist bei allen Pflanzen, aber nur bei den niedrigsten Tieren, die ungeschlechtliche Fortpflanzung möglich. Somit ist die Individualität der Pflanze unvollkommener, als die des Tieres, dagegen doch ungleich vollkommener, als die des anorganischen Körpers. Dieser bildet ja nur ein Aggregat von Molekülen und bleibt dem Wesen nach derselbe, wenn er auch bis in die kleinsten Teilchen zerlegt wird, wogegen man die Pflanze nur bis auf einen gewissen Grad verstümmeln kann, ohne ihre Existenz zu vernichten.

6. Es giebt somit einen durchgreifenden Unterschied zwischen dem Pflanzen- und dem Tierreiche, wenn derselbe auch auf der äußersten Grenze beider Reiche kaum merklich hervortritt. Daher muß auch das Lebensprinzip bei der Pflanze ein anderes als beim Tiere sein. Bei jener ist es ein bloß vegetatives oder organisierendes, d. h. die Bildung, Entwicklung und Erhaltung des Organismus bewirkendes Prinzip — auch einfach *Lebenskraft* genannt; bei diesem steigert es sich zum animalischen, d. h. empfindenden und sich willkürlich bewegenden Prinzip — *Tierseele* genannt. Wegen des engen Zusammenhanges der vegetativen und animalischen Funktionen läßt es sich kaum bezweifeln, daß ihnen nur ein Prinzip, die sogen. Tierseele, zu Grunde liegt.

7. Es fragt sich, ob das Lebensprinzip der Pflanze und namentlich des Tieres ein selbständiges, substantielles Wesen sei, oder aber eine bloße Kraft, die von der Materie getragen wird. Nun ist zunächst offenkundig, daß das Lebensprinzip, als Bedingung der organischen Daseinsweise, von den materiellen (chemisch-physikalischen) Kräften durchaus verschieden ist. Daher läßt sich nicht leicht einsehen, wie die Materie Träger einer Kraft sein könne, welche ganz andere als rein materielle Wirkungsweisen

offenbart, und es ist die Ansicht nahegelegt, daß das Lebensprinzip, zumal die Tierseele, ein substantielles Prinzip sei. Indes, diese Ansicht hat noch gewichtigere Bedenken gegen sich. Denn einmal verunreinigt sie uns den sonst so klaren Begriff des Geistes als eines einfachen, immateriellen Wesens; dann aber erheben sich Schwierigkeiten betreffs des Entstehens und des Verbleibens nach dem Untergange des Organismus. Wir können das Wesen des Lebensprinzips selbstredend nur aus seinen Bethätigungen erkennen. Alle diese weisen aber darauf hin, daß das Lebensprinzip ganz im Stofflichen befangen ist. Dieses durchwohnend und durchwirkend, kann dasselbe auch als Tierseele sich nicht von ihm losmachen. Sie ist keines übersinnlichen Aktes fähig, sondern äußert sich in sinnlichen Trieben, angeregt durch sinnliche Eindrücke und Gedächtnisbilder. Eigentliches Denken und Reflektieren, entsinnlichte (abstrakte) Begriffe bilden, allgemeine Urteile fällen und Schlüsse ziehen, den Zusammenhang von Grund und Folge erkennen, sowie Gedanken an sprachliche Laute knüpfen, ist der Tierseele gänzlich versagt. Daher kann sie auch nicht als selbstbewußtes und selbstmächtiges Wesen sich über die Sinnlichkeit erheben und der Stofflichkeit gegenüberstellen. Sie gehört also nicht sich, sondern nur als Teil einem Ganzen an; sie ist konstitutiver Teil eines materiellen Wesens. Immateriell kann sie nur genannt werden im Gegensatze zum leblosen Stoffe und seinen physikalisch-chemischen Kräften. Sie steht als inneres Formprinzip über dem Stoffe, den sie beherrscht und sich dienstbar macht, ohne deshalb selbständig ohne diesen existieren und wirken zu können. Im übrigen bildet sie einen wesentlichen Teil des lebendigen Organismus; sie wird, wie die Lebenskraft in der Pflanze, getragen vom materiellen Stoffe. Verhält es sich aber so, dann können wir das Lebensprinzip schwerlich als ein einfaches, substantielles Wesen, sondern nur als eine einheitliche Kraft fassen, welche beim Entstehen der ersten Pflanzen- und Tierorganismen der Materie von außen (von Gott) eingepflanzt wurde, von ihr getragen wird und sich durch Fortpflanzung forterbt. Diese Forterbung kann bei den Pflanzen und den niederen Tierformen durch einfache Teilung, bei den vollkommeneren Tieren nur durch Zeugung geschehen. Das Lebensprinzip ist ja nicht notwendig eine einfache, sondern nur eine einheitliche, den ganzen Organismus durchwohnende Kraft. Auf den niederen Stufen des organischen Lebens vertritt diese Kraft in jedem Teile auf irgend eine Weise das Ganze, so daß bloße Teilung zum individuellen Fortleben genügt. Auf den höheren Lebensstufen ist dieses nicht der Fall. Zwar leben Teile, welche von ausgebildeten Tieren getrennt und andern Tieren eingepfropft sind, in letzteren fort (z. B. der Schweif eines Tieres dem Rücken eines

andern Tieres inokuliert); aber diese Teile können kein selbständiges Leben für sich führen. Bei den höheren Organismen wird ein individuelles Leben nur durch einen Begattungsakt grundgelegt. Die durch bloße Teilung oder Begattung hervortretende individuelle Lebenskraft des neuen Organismus, anfangs schwach thätig, erstarkt mit dem Wachstum des Organismus, bis sie im Kampfe mit den natürlichen (chemischen und physikalischen) Kräften sich selbst verbraucht und untergeht.

§ 43. Formenmannigfaltigkeit des organischen Lebens.

1. Wir haben zwei charakteristisch verschiedene Lebensstufen kennen gelernt, zwei Naturreiche, deren Grenzen gegeneinander freilich nicht überall mit Bestimmtheit anzugeben sind. Beide Reiche begreifen aber eine Mannigfaltigkeit unterschiedlicher Formen in sich, bei denen es fraglich ist, ob diese Verschiedenheit ursprünglich in der Natur grundgelegt oder allmählich durch Umwandlung entstanden ist.

2. Nach der ältern Ansicht — Schöpfungstheorie — sind die sogen. Arten der Lebewesen feststehende, voneinander unabhängige Schöpfungsformen, verkörperte Schöpfungsgedanken Gottes. Diese Ansicht hat ihre unverkennbaren Schwierigkeiten, von denen nicht die geringste jene ist, die Definition einer naturwissenschaftlichen Art zu geben und so die einzelnen Arten scharf gegeneinander abzugrenzen. Nicht selten gehen Formen, welche als verschiedene Arten erscheinen, ineinander über. Auch die Unveränderlichkeit der Arten läßt sich nicht ohne Grund anzweifeln, da thatsächlich die Arten variieren und verschiedene Abarten hervorbringen. Zudem besteht eine auffallende Ähnlichkeit der Naturformen untereinander, welche die Vermutung einer wirklichen Blutsverwandtschaft derselben, oder der Abstammung verwandter Arten von einer gemeinsamen Urart nahelegt. Hatte schon Kant „die Vermutung einer wirklichen Verwandtschaft der verschiedenen Tierformen in der Erzeugung von einer gemeinsamen Urmutter durch die stufenartige Annäherung einer Tiergattung zur andern" ausgesprochen, so stellte zum erstenmale Lamarck, durch die vergleichende Betrachtung der ganzen Formenreihe der Organismen bewogen, eine zusammenhangende Transmutations- oder Descendenztheorie auf.

3. Nach dieser Transmutationstheorie sind die verschiedenen Pflanzen- und Tierformen nicht scharf gegeneinander abgegrenzte, vom Schöpfer unabänderlich festgestellte Formen, sondern sie sind sämtlich veränderlich und aneinander hervorgegangen; sie haben sich aus wenigen, ganz einfachen Organismenformen in kontinuierlicher Entwicklung heraus-

gebildet. Diese allmähliche Formenumwandlung dachte sich Lamarck bedingt teils durch den Einfluß der äußeren Lebensbedingungen, teils und besonders durch die Lebensmacht der Gewohnheit und des Bedürfnisses, durch den Einfluß des Gebrauchs und Nichtgebrauchs auf die Organe. Übereinstimmend mit Lamarck behauptete auch Geoffroy St. Hilaire die Abstammung der gegenwärtigen Arten von wenigen einfachen Urorganismen, schrieb aber die Ursache der Veränderung der direkten Einwirkung äußerer Umstände auf den Organismus zu, insbesondere dem Einflusse, welchen die Veränderungen der Atmosphäre, wie sie im Verlaufe der zoologischen Epochen eingetreten sei, durch die Atmung auf den ganzen Organismus ausgeübt haben müßten.

4. Derselben Entwicklungshypothese huldigt Darwin, giebt ihr aber eine andere Erklärung. Er ergänzt nämlich die Descendenzhypothese durch die Selektionstheorie, indem er die Auseinanderwicklung der organischen Lebewesen und die Ausbildung der mannigfaltigen Organismenformen durch die natürliche Zuchtwahl im Kampfe ums Dasein vermittelt sein läßt. Näherhin ist dieser Herausbildungsprozeß durch folgende Faktoren bedingt:

a) Durch die Vererbung (Atavismus) und die Abweichungsfähigkeit (Variabilität). Bekanntlich sind die Abkömmlinge irgend eines organischen Wesens diesem in den Hauptzügen ähnlich; jeder Organismus hat also die Fähigkeit und Neigung, seine Eigenschaften auf die Nachkommen zu vererben. Anderseits sind die Abkömmlinge desselben Organismus nicht völlig einander gleich, sondern haben minder oder mehr voneinander abweichende Eigentümlichkeiten; jeder Organismus hat also die Fähigkeit und Neigung, in seinen Abkömmlingen gelegentlich abzuweichen oder zu variieren. Diese Varietäten oder Eigentümlichkeiten der Abkömmlinge können letztere wieder auf ihre eigenen Abkömmlinge vererben. So bilden sich innerhalb einer organischen Art Spielarten (z. B. bei Hunden, Tauben, Schafen u. dgl.). Solche Spielarten sind nach Darwin werdende Arten, sie gehen ganz allmählich in fest ausgeprägte Arten über. Innerhalb jeder neuen Art bilden sich wieder Spielarten, welche mit der Zeit zu festen Arten werden u. s. w. Da alle Arten, welche von einer gemeinsamen Stammart herkommen, näher miteinander verwandt sind als mit irgend einer andern Art, so bilden sie naturgemäß eine Artengruppe oder Gattung, und ebenso die Gattungen, welche einem gemeinsamen Stamme angehören, eine Gattungsgruppe oder Familie u. s. w. Auf diese Weise, meint Darwin, sei es wohl möglich, daß aus einer einzigen organischen Form im Laufe von Jahrtausenden die allerverschiedensten Formen in abgestufter Folge (Arten, Gattungen, Familien,

Stämme . . .) sich herausbildeten. Alle diese Formen haben also keine ursprüngliche, unverlierbare, sondern nur eine erworbene, zeitweilige Beständigkeit. Um die gegenwärtig bestehende Formenmannigfaltigkeit in der Pflanzen- und Tierwelt zu begreifen, hätte man höchst wenige, vielleicht nur eine einzige Stammform anzunehmen, aus welcher sich durch fortgesetzte Spielartbildungen alle verschiedenen Organismenformen entwickeln konnten. Diese Entwicklung ist aber weiterhin bedingt:

b) Durch die äußeren Lebensbedingungen. Darwin weist auf die bekannte Thatsache hin, daß die Spielartbildung bei den Haustieren und den Kulturpflanzen nur durch die rationelle Auswahl ermöglicht werde. Ebendadurch, daß der rationelle Züchter diejenigen Individuen einer Art zur Begattung auswählt, welche ähnliche, bevorzugte Eigentümlichkeiten haben, erzielt er veredelte Abkömmlinge, und falls er diese Auswahl längere Zeit fortsetzt, allmählich Spielarten. In der freien Natur wird diese rationelle Auswahl nach Darwin vertreten durch die äußeren Lebensbedingungen. Jedes Lebewesen strebt nämlich, sich zu erhalten und die zum Leben notwendige Nahrung zu beschaffen. Nun vermehren sich aber die Organismen so zahlreich, daß die Natur für alle weder Raum noch Nahrung hat. Daher müssen fort und fort zahllose Keime, sowie schon entwickelte Organismen wieder vernichtet werden. Indem jeder Organismus die zu seiner Entwicklung und Erhaltung nötige Nahrung sich zu verschaffen sucht, entsteht ein allgemeiner Kampf ums Dasein, sowohl ein Ankämpfen der einzelnen Organismen gegen die nach gleichen Lebensbedingungen strebenden Organismen, als auch ein Ringen mit ungünstigen Naturverhältnissen. Ganz natürlich werden in diesem Kampfe, wie in jedem andern, die schwächeren, zur Selbsterhaltung weniger günstig geeigenschafteten Wesen unterliegen, wohingegen die bevorzugteren sich siegreich erhalten. So ist also die Natur fort und fort ein großes Schlachtfeld, auf welchem die zum Kampfe begünstigteren Organismen am Leben bleiben und sich fortpflanzen. Auf diese Weise ersetzt der Kampf ums Dasein in der freien Natur die rationelle Auswahl im Zustande der Domestikation. Die Natur wählt gleichsam durch den Kampf ums Dasein jedesmal diejenigen Wesen aus, welche erhalten bleiben und sich fortpflanzen sollen. Gehen wir nun auf den Urstamm zurück, von welchem alle organischen Lebewesen entstanden sein können, so hatten von den ersten Abkömmlingen desselben einige zur Erhaltung des Lebens günstigere Eigentümlichkeiten als andere. Jene erhielten sich im Kampfe ums Dasein und vererbten ihre siegreich erprobten Eigenschaften auf ihre Nachkommen, in welchen sie sich immer mehr befestigten. Im fortgesetzten Kampfe ums Dasein, sei es gegen ungünstige Natur-

verhältnisse, sei es gegen konkurrierende Organismen, entwickelten sich immer mannigfaltigere und höhere Formen. Nach dem sogen. Korrelationsgesetze zogen Veränderungen eines Organes die andern in Mitleidenschaft, und so paßte sich allmählich der ganze Organismus der Umbildung einzelner Organe an. Auch die Nötigung zum Gebrauche kräftigte die Organe, der Nichtgebrauch ließ sie verkümmern. Alle solchen Umänderungen vererbten sich durch die Fortpflanzung. Indes, diese Auseinanderentwicklung der unübersehbaren, morphologisch wie physiologisch so verschiedenen Organismenformen von dem niedrigsten Gebilde bis hinauf zum vollkommensten Tiere war schließlich noch bedingt:

c) Durch die Länge der Zeit. Die Umwandlung der Organismen konnte nur sehr allmählich vor sich gehen. Umwandlungen und neue Anpassungen kommen nie plötzlich zu stande, sondern bilden sich erst im Laufe zahlreicher Generationen. Ganz allmählich und in den kleinsten Übergängen verändert sich die Struktur und die Lebensweise, bilden sich neue Organe, sowie die mannigfaltigsten Instinkte der Tiere. So mögen Millionen und aber Millionen Jahre vergangen sein, bis die lebendige Natur von dem einfachsten, niedrigsten Organismus durch zahllose Übergangsformen bis zur höchsten Tierform fortgeschritten ist.

5. Darwin hat zur Erklärung der Transmutationstheorie seinem Hauptprinzip der natürlichen Zuchtwahl ein Hülfsprinzip hinzugefügt, welches nur für die Tierwelt gilt, sofern in derselben die geschlechtliche Differenz entschieden ausgeprägt ist. Dieses Hülfsprinzip ist das der geschlechtlichen Zuchtwahl, oder der Auswahl in der Konkurrenz um die Begattung. Diese Auswahl kann in doppelter Weise geschehen:

a) Von seiten der konkurrierenden Männchen durch den Kampf um die Weibchen. In diesem Kampfe werden die stärkeren, mit besseren Waffen versehenen Männchen siegen und zur Begattung mit den Weibchen gelangen.

b) Von seiten der umworbenen Weibchen durch die nach ihrem Geschmacke getroffene Auswahl der Männchen. Die siegenden Männchen kommen häufig nicht sofort in den Besitz der Weibchen, sondern müssen sich eine Auswahl seitens der letzteren gefallen lassen. Bei dieser Auswahl lassen sich die Weibchen von ihrem Schönheitssinne leiten. Die geschlechtliche Zuchtwahl spielt nach Darwin in der Tierwelt eine große Rolle und dient insbesondere zur Erklärung solcher Eigenschaften, welche sich auf ein Geschlecht beschränken und nicht gerade nützliche genannt werden können.

6. Was nun den Wert dieser Transmutationstheorie betrifft, so sind allerdings die Begriffe von „Art" und „Abart" schwankend, und

hin und wieder mögen Formen für feststehende Arten gelten, welche nur Abarten sind. Aber daß es gar keine feststehenden Naturformen gebe, daß alle Unterschiede der Organismen fließend seien und eine unbegrenzte Variabilität der Lebensformen existiere, diese Behauptung der Darwinianer läßt sich weder durch experimentelle Prüfung gegenwärtiger, noch durch historische Prüfung vergangener Lebewesen darthun.

a) Die experimentelle Prüfung in der Gegenwart beschränkt sich auf die Ergebnisse der künstlichen Züchtung, auf die Veränderungen, welche Zucht und Kultur an Tieren und Pflanzen bewirken. Allein diese Ergebnisse sind gar nicht zu vergleichen mit dem, was die natürliche Züchtung nach Darwin zu leisten hat. Denn durch künstliche Züchtung entstehen keine neuen festen Arten, sondern nachweislich nur Rassen, Abarten, Varietäten. Daß insbesondere die vollkommeneren Tiere mit ihren höchst kunstvollen und zweckmäßigen Organen, sowie ihren eigentümlichen Instinkten durch allmähliche Umwandlungen und Anpassungen aus ganz einfachen Formen sich herausgebildet haben sollen, dafür liefern die wahrnehmbaren Wirkungen der künstlichen Züchtung nicht die geringste Wahrscheinlichkeit. Ja es läßt sich nicht einmal einsehen, wie durch natürliche Zuchtwahl neue Arten entstehen können. Denn die natürliche Zuchtwahl kann sich nur, wie Darwin selbst auf den Einwand Nägelis zugiebt, auf physiologisch nützliche Eigentümlichkeiten erstrecken, nicht aber auf die zahlreichen physiologisch indifferenten, morphologischen Strukturverhältnisse. Nun aber sind letztere die wichtigsten, für den Typus der Species entscheidenden, und namentlich beruht aller Fortschritt zu höheren Organisationsstufen auf einer Abänderung der morphologischen Strukturverhältnisse. — Ferner stehen mitunter die eine Species konstituierenden Merkmale in solcher Wechselwirkung zu einander, daß das eine nur unter Voraussetzung des andern nützlich ist (z. B. die Zahnbildung der Tiere nur unter Voraussetzung einer bestimmten Beschaffenheit der Verdauungswerkzeuge). Solche Merkmale können doch nicht jedes für sich durch natürliche Zuchtwahl zufällig entstanden sein, da sie zugleich entstehen und unter fortwährender Rücksichtsnahme aufeinander sich herausbilden mußten. Noch einleuchtender zeigt sich dieses bei nützlichen Eigenschaften, welche nicht in demselben Individuum vereint, sondern an verschiedene Species, ja an ganz verschiedene Gebiete der organischen Natur verteilt sind. Z. B. die Einrichtung der durch Insekten befruchteten nektarhaltigen Blüten und die Saugapparate der betreffenden Insekten sind nicht an und für sich, sondern nur korrelativ nützliche Eigenschaften.

b) Aber auch angenommen, es könnten durch die natürliche Zuchtwahl neue Arten entstehen, dann sieht man wiederum nicht ein, wie die

natürliche Zuchtwahl in der freien Natur überhaupt zu stande kommen könne. Denn bei der natürlichen Züchtung müßte das männliche Individuum das ihm in einer individuellen Besonderheit ähnliche Individuum zur Paarung auswählen; der Abkömmling müßte wieder das ihm ähnliche Individuum auswählen u. s. w.; kurz, es müßten beständig die beiden ähnlichen Faktoren sich begegnen. Durch freie Kreuzung mit andern Individuen derselben Species verwischt sich die Varietät. Das Gelingen der natürlichen Züchtung erfordert ein solches planmäßiges Wirken in der Natur, daß stets die richtige Auswahl geschieht. Allein trotz aller Planmäßigkeit im Wirken der Naturkräfte bethätigt sich der Geschlechtstrieb selbst bei den vollkommeneren Tieren innerhalb bestimmter Grenzen ziemlich willkürlich, und wenn durch künstliche Züchtung Varietäten erzielt sind, so verschwinden diese wieder im Zustande der Wildheit eben wegen der freien planlosen Kreuzung. — Freilich soll nach Darwin die planmäßige Auswahl durch den Kampf ums Dasein ersetzt werden, indem nur die begünstigten Individuen sich erhalten und fortpflanzen. Dann müßten also nur die nützlichen Eigenschaften erhalten bleiben. Thatsächlich vererben sich ebensogut schädliche und gleichgültige Abänderungen. So viele niedere unvollkommene Pflanzen- und Tierformen haben sich bis jetzt erhalten, und häufig genug sind es gerade niedere, winzige Organismen, welche, in üppiger Fülle wuchernd, höhere Organismen unterdrücken. Wie bei dieser Sachlage die durch den Kampf ums Dasein geregelte natürliche Züchtung die Entwicklung der Organismenformen in stufenweisem Fortschritte vermitteln konnte, ist schwer zu begreifen. Selbst Moritz Wagner, ein Anhänger der Transmutationstheorie, bezeichnet die Annahme einer durch Generationen fortgesetzten absichtlichen Paarung zwischen auserlesenen Individuen bei unbeschränktem geselligen Zusammensein und unbehinderter Kreuzung im Naturzustande als einen tiefen Irrtum. Daher sei eine notwendige Bedingung der natürlichen Züchtung die freiwillige oder unfreiwillige Wanderung der Organismen und die von den orographischen Verhältnissen wesentlich abhängige Bildung isolierter Kolonieen. Jede Pflanzen- und Tierart suche auf Grund des Selbsterhaltungstriebes im Kampfe ums Dasein ihre Heimat auf der Erde vermöge ihrer morphologischen und physiologischen Organisation so weit auszudehnen, als es ihr die physischen Verhältnisse, die äußeren und inneren Lebensbedingungen gestatteten. Ohne die Wanderung der Organismen, ohne längere Isolierung einzelner Individuen vom Verbreitungsorte könne die natürliche Züchtung nicht wirksam werden. — Dieses sogen. Migrationsgesetz hat wohl eine gewisse Berechtigung, aber die Lücke in Darwins Theorie füllt es nicht aus. Indem sich Individuen

einer Art durch Wanderung isolieren und den äußeren Verhältnissen des neuen Wohnortes sich anpassen, läßt sich die Bildung neuer Varietäten leichter begreifen. Die fortgesetzte Bildung neuer Formen an demselben Verbreitungsorte würde aber durch die Möglichkeit der freien Kreuzung verhindert, und es müßte jetzt eine neue Wanderung eintreten und zwar ganz planmäßig gerade dann, wenn sich eine Organismenform fixiert hätte u. s. w. Aber von einer solchen Planmäßigkeit in der Wanderung der Organismen wissen wir nichts; thatsächlich spielt der Zufall bei derselben, zumal bei der unfreiwilligen Wanderung, eine große Rolle.

c) Wie das Migrationsgesetz die Lücken der Theorie der natürlichen Zuchtwahl nicht ergänzt, so auch nicht das Prinzip der geschlechtlichen Zuchtwahl, welches Darwin besonders benutzt, um die Abstammung des Menschen vom Affen zu erklären. Wohl giebt es einen Kampf von Männchen um Weibchen, und derselbe ist das sicherste Mittel, durch welches in der organischen Natur für einen gesunden und kräftigen Nachwuchs gesorgt wird. Aber daß die Männchen mit Absicht um den Besitz der Weibchen kämpfen, daß sie sich bemühen, den Weibchen zu gefallen, daß die Weibchen nach ihrem Geschmacke unter den Männchen auswählen, — das sind Behauptungen, welche einer ganz willkürlichen Übertragung menschlicher Verhältnisse auf das instinktive Tierleben entspringen und durch Thatsachen sich nicht rechtfertigen lassen. Häufig genug findet ein Hahnenkampf statt, ohne daß ein Weibchen aufmerksam zuschaut. Und wenn bei Singvögeln die Männchen durch ihren Gesang die Weibchen zu bezaubern suchen, warum setzen sie dann den Gesang fort, nachdem sie dieselben bezaubert und gewonnen haben? Auch steht es durch keine Beobachtung fest, daß die Weibchen unter den konkurrierenden Männchen jedesmal den besten Sänger zur Begattung auswählen u. s. w. Ferner, während bei der natürlichen Zuchtwahl die Vererbung nützlicher Merkmale ohne Unterschied der Geschlechter stattfinden soll, wird bei der geschlechtlichen Zuchtwahl angenommen, daß die entstandenen Abweichungen sich meist nur auf ein Geschlecht, das männliche, vererben; aber einen Grund wissen die Darwinianer dafür nicht anzugeben.

d) Die historische Prüfung in der Vergangenheit ist der Transmutationstheorie noch weniger günstig. „Alle Pflanzen und Tiere," sagt Humboldt, „welche gegenwärtig den Erdboden bewohnen, scheinen seit vielen Jahrtausenden ihre charakteristischen Formen nicht verändert zu haben. Der Ibis, welchen man unter Schlangen- und Insekten-Mumien in den ägyptischen Katakomben findet, und dessen Alter vielleicht über das der Pyramiden hinausreicht, dieser Ibis ist identisch mit demjenigen, welcher gegenwärtig an den sumpfigen Ufern des Nils fischt."

e) Man beruft sich auf die Länge der Zeit. Wenn in den uns bekannten Zeiten keine erheblichen Abänderungen beobachtet wurden, so seien diese in undenklich langen Zeiträumen früher wohl möglich gewesen. Allein die Länge der Zeit als solche hat keine Abänderungsmacht; sie kann nur bewirken, daß die schon erfolgten Abänderungen sich mehr befestigen. Es kommt also auf die abändernden Umstände an, welche in jenem angenommenen Zeitraume ihren Einfluß geltend gemacht haben. Aber mit Sicherheit weiß man weder etwas von den Ätonen der Vorzeit und noch viel weniger von abändernden Umständen in denselben. Man verliert sich in Mutmaßungen, flüchtet aus der Wirklichkeit in das Reich der Phantasie, spielt mit Millionen und Billionen von Jahren, mit Knochenumformungen, Ausbildung neuer Gliedmaßen, Sinneswerkzeugen und andern für uns so schwer begreiflichen Dingen, die wir noch so befangen sind, dafür einen Beweis zu fordern, und zwar einen Beweis, welcher sich auf die bekannten Jahrtausende, auf bekannte Knochenumformungen, Gliederentstehungen und Sinneserweiterungen stützt.

f) Die Darwinianer berufen sich mit Vorliebe auf die Ergebnisse der Paläontologie, nach welchen der Reihenfolge der Erdschichte eine Stufenfolge der darin versteinerten organischen Einschlüsse entspreche. Demnach sei die organische Welt allmählich entstanden und habe sich stufenmäßig fortentwickelt, indem sich aus den unvollkommeneren stets vollkommenere Formen herausbildeten. — Indes auch angenommen, es sei ein gesichertes Resultat der Geologie, daß anfänglich die einfachsten, niedrigsten organischen Formen erschienen und erst allmählich und stufenmäßig die höheren, vollkommeneren auftraten, folgt daraus schon, daß die höheren sich aus den niederen entwickelt haben? Aber jene Annahme ist nur im großen ganzen richtig; im einzelnen kommt es gar nicht selten vor, daß vollkommenere Typen vor oder gleichzeitig mit den unvollkommeneren erschienen[1]; und überhaupt zeigt sich in der ältesten Flora und Fauna gleich eine so reiche Welt von Pflanzen und Tieren, daß an eine Abstammung derselben gar nicht gedacht werden kann[2]. Sollten in der

[1] Von den Trilobiten erschienen zuerst die mit vielgliederigem Thorax, die einfacheren folgten erst in der zweiten Fauna. — Der einfach gebaute Nautilus und der Papier-Nautilus haben sich bis heute erhalten, während die wohlgebauten Ammoniten untergegangen sind. Die Kalamiten, Lepidodendren u. s. w. lebten, wie Göppert bemerkt, zusammen mit den minder entwickelten, und verschwanden, während das tiefer Stehende erhalten blieb u. s. w.

[2] Der Entdecker und gründlichste Kenner der Primordial-Fauna, J. Barrande, kommt (in seinen „Trilobites", 1871) zu dem Resultate, „daß die direkte Beobachtung allen Konsequenzen der Descendenztheorie, die man daraus über die Primordial-

That die organischen Formen sämtlich von einer oder wenigen Urformen abstammen, so mußte die Herausbildung der verschiedenartigen Formen nach Darwin ganz allmählich, in zahllosen Zwischenstufen und Übergangsformen geschehen. Diese Übergangsformen müßten in den geologischen Erdschichten noch in etwa nachgewiesen werden können. Aber diese Nachweise fehlen, und selbst Darwin anerkennt die Bedeutsamkeit dieser Schwierigkeit. „Schätzt man," sagt Giebel, „die jetzt bekannten Tierspecies auf 200 000, die aller wirklich vorhandenen etwa auf eine halbe Million, so berechnet sich die Anzahl der zu ihrer allmählichen Entwicklung notwendigen Zwischenglieder nach darwinistischer Annahme auf Milliarden, und von diesen Milliarden ist uns keine Spur, kein Knochen, kein Zahn, keine Schuppe, keine Muschel, kein Stückchen erhalten; sie sind verschwunden, ohne das leiseste Zeichen ihres Daseins zu hinterlassen." Zwar hat man hier und da Übergangsformen nachzuweisen gesucht. Allein die aufgestellten Fälle sind äußerst wenige, was um so auffallender ist, da die Zahl der untergegangenen Übergangsformen die der festgewordenen Arten um ein Ungeheures übertreffen mußte, folglich gerade die Übergangsformen in den Versteinerungsschichten am häufigsten gefunden werden müßten. Zudem ist es noch nicht ausgemacht, ob die gefundenen angeblichen Übergangsformen wirklich solche sind und nicht vielmehr aus Mangel an gründlicher Kenntnis derselben für solche gehalten werden.

g) Weiterhin beruft man sich auf die Entwicklungsgeschichte der Tiere. Diese lehrt nämlich, daß die embryonale Entwicklung von höheren Tieren Stadien durchläuft, welche den embryonalen Entwicklungsstufen

---

Fauna ableiten muß, radikal widerspricht. In der That zeigt das Studium jedes einzelnen Tierzweiges, der darin vertreten ist, daß diese Aufstellungen der Descendenztheorie im vollsten Widerspruche mit den Thatsachen stehen. Die Abweichungen sind so zahlreich und so frappant, daß die Zusammensetzung der wirklichen Fauna mit Fleiß gebildet scheint, jeden Punkt der Descendenztheorie zu widerlegen, und zwar sowohl in ihrem ersten Auftreten, als in der sich daran schließenden Entwicklung. So ist also die Theorie vom Thatbestande vollständig verlassen und hält die Probe nicht aus". — Ebenso urteilt Göppert, der beste Kenner der ältesten Flora: „Dem Thatbestande gegenüber läßt es sich wahrlich nicht begreifen, wie alle diese untereinander so verschiedenen Formen der paläozoischen Flora in gerader Linie voneinander abstammen, und am Ende infolge der notwendigen Konsequenz der Theorie Abkömmlinge einer einzigen primordialen Form sein könnten, die unter steter Umgestaltung durch Erblichkeit, individuelle Variation, Vererbung der Variation, Kampf ums Dasein . . . zu den jetzt vorliegenden mannigfaltigen Lebensformen geführt hätten, und man wird mir zugeben, daß die Lehre der Transmutation von der fossilen Flora keine Stütze zu erwarten hat, ebensowenig wie von der fossilen Fauna."

niederer Tiere ähnlich ist. Daraus folgert man, daß diese Ähnlichkeit auf gleicher Abstammung beruhe, und daß die embryonalen Entwicklungsstufen mehr oder weniger deutliche Wiederholungen der historischen Entwicklung des Stammes seien. Dieser Analogieschluß ist offenbar nicht stichhaltig. Sowenig man aus der Ähnlichkeit der entwickelten Tiere, ebensowenig kann man aus der Ähnlichkeit der Entwicklung der Tiere auf genealogische Verwandtschaft schließen. Die Darwinianer kehren den richtigen Satz: „Gleiche Abstammung bedingt Ähnlichkeit" fehlerhaft um in den andern: „Ähnlichkeit bedingt gleiche Abstammung". Vorhandene Ähnlichkeit dient ihnen zur Annahme genealogischer Verwandtschaft und letztere wieder zur Erklärung von obwaltender Ähnlichkeit. So soll die Thatsache der Ähnlichkeit der embryonalen Entwicklung höherer und niederer Tiere durch die Hypothese der gleichen Abstammung ihre richtige Deutung finden. Weil die Organismen allmählich auseinander entstanden seien, deshalb trügen die Einzelwesen gegenwärtig mehr oder minder deutlich ihre successiven Formen, gleichsam ihre Ahnenbilder, in ihren embryonalen Entwicklungsstadien zur Schau. Aber es ist gar kein Grund vorhanden, daß die Organismen, wenn sie gemeinsame Abstammung hätten, deshalb das Gepräge ihrer geschichtlichen Entwicklung an sich haben müßten, daß also die Individuen einer Art im embryonalen Zustande alle jene Umwandlungsformen durchlaufen müßten, welche diese Art in früheren Generationen durchlief, ehe sie eine fest ausgeprägte Art wurde. Für den Kampf ums Dasein kann dieses Durchlaufen schwerlich von Nutzen sein.

h) Endlich beruft man sich auf die sogen. rudimentären Organe, d. h. scheinbar zwecklose und unthätige Körperteile, z. B. die Brustwarzen beim männlichen Geschlechte. Man erklärt diese als Verkümmerungen von Organen, welche die Vorahnen noch vollständig besessen haben, und welche erst im Laufe der Zeit durch mannigfache Ursachen, besonders durch Nichtgebrauch, eine Verkümmerung erlitten haben. Es fragt sich hier, ob solche scheinbar zwecklose Körperteile wirklich rudimentäre Organe sind. Dies würde erst dann sichergestellt sein, wenn konstatiert wäre, daß die Vorahnen eines mit Organstummel versehenen Wesens von specifisch gleicher Natur diese Organe vollkommen entwickelt gehabt hätten. Dieser Nachweis ist aber nicht zu erbringen und somit argumentiert man hier auf Grund bloßer Mutmaßungen.

7. Nach dem Gesagten steht die Descendenztheorie, zumal in der Gestalt der Darwinschen Selektionstheorie, gegenwärtig noch auf ganz unsicherem Grunde. Der Hauptfehler der Darwinschen Theorie liegt darin, daß sie die Entwicklung der Organismenwelt allein durch mechanische

Einwirkung zufälliger äußerer Ursachen erklären will, also den Zufall zum Herrscher der Naturentwicklung macht. Denn zufällig kommen vorteilhafte Abänderungen vor; zufällig vererben sich diese durch richtige Paarung; zufällig sind äußere günstige Umstände vorhanden, denen sie sich anpassen. Die ganze Fortentwicklung der Organismenwelt ist dem zufälligen planlosen Zusammentreffen verschiedener Naturverhältnisse anheimgegeben. Aber ohne Annahme eines Zweckes, einer planmäßigen Entwicklung der organischen Welt ist die Selektionstheorie ganz und gar unzureichend. Das naturnotwendige Überleben des Passenden, Nützlichen ist die Formel, durch welche man den Zweck aus der organischen Natur verbannen will. Aber das nützliche Organ bildet sich erst allmählich in ganz kleinen Übergangsstufen. Bei allen diesen Übergangsstufen kann man nicht vom Überleben des Nützlichen reden; denn was nützt ein werdendes, noch nicht sehendes Auge oder noch nicht hörendes Ohr im Kampfe ums Dasein? Nützlich sind die Übergangsformen nur in Hinsicht auf das zukünftige nützliche Organ, also nur als Mittel zum Zweck. — Eine andere Form der Descendenztheorie, nämlich die Theorie der heterogenen Zeugung von Kölliker u. a., nimmt das planmäßige Wirken der Natur, einen einheitlichen Entwicklungsplan zum Vollkommeneren ausdrücklich an. Statt dann die Umwandlung der Organismen ganz allmählich in kleinsten Übergängen sich vollziehen zu lassen, nimmt Kölliker eine sprungweise Entstehung neuer Arten an und zwar im primitivsten Stadium der Entwicklung, durch Keim-Metamorphose. — Übrigens bleibt die Descendenztheorie in der einen wie in der andern Gestalt vorläufig noch bloße Theorie, und selbst Virchow gesteht, „daß uns die direkten Thatsachen noch zu sehr gebrechen, um den Schritt von der Descendenztheorie zum Descendenzfaktum zu machen". Mag dieser Schritt nun gemacht werden oder nicht, Philosophie und Theologie haben kein entscheidendes Interesse daran. Denn die Descendenztheorie, wenn sie sich bewährt, kann nur das Entstehen der verschiedenen organischen Formen erklären, nicht aber den Anfang des Lebens, noch auch, wie sich zeigen wird, die Entstehung der Menschen. Die Descendenztheorie hat also nicht, wie K. Vogt meint, „den Schöpfer" — den Urheber der Welt, des Lebens, des Zweckes in der Natur, des Menschen — „vor die Thüre gesetzt".

Vgl. Lamarck, Philosophie zoologique, 1809; Geoffroy, Sur le principe de l'unité de composition organique, 1829; Darwin, Über die Entstehung der Arten im Tier- und Pflanzenreich durch natürliche Züchtung oder Erhaltung der vervollkommneten Rassen im Kampfe ums Dasein, 1859 u. ö.; derſ., Das Variieren der Tiere und Pflanzen im Zustande der Domestikation; derſ., Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl; Häckel, Natürliche Schöpfungsgeschichte; M. Wagner, Die Darwinsche Theorie und das Migrations-

gesetz der Organismen. — Zur Kritik: Kölliker, Über die Darwinsche Schöpfungstheorie; L. Agassiz, An essay on classification; Frohschammer, Das Christentum und die moderne Naturwissenschaft; J. H. Fichte, Die Seelenfortdauer und die Weltstellung des Menschen; J. Bona Meyer, Philosophische Zeitfragen; Wigand, Der Darwinismus und die Naturforschung Newtons und Cuviers; Ad. Bastian, Schöpfung und Entstehung; Ed. v. Hartmann, Wahrheit und Irrtum des Darwinismus; G. v. Hertling, Über die Grenzen der mechanischen Naturerklärung.

C. Rationelle Anthropologie.

§ 44. Der Mensch.

1. Die höchste Stufe der lebendigen Wesen dieser Erde nimmt der Mensch ein, indem er die Vollkommenheiten der vorhergehenden Stufen mit solchen vereinigt, welche ihm ausschließlich eignen. Zu den organischen und animalischen kommen nämlich beim Menschen noch geistige Lebensfunktionen. Ob dieses geistige Menschenleben nur eine Steigerung des animalischen Tierlebens, oder aber wesentlich von demselben verschieden sei, muß eine nähere Untersuchung des Menschenwesens klarlegen.

2. Das Menschenwesen fassen die einen dualistisch, die andern monistisch. Jene behaupten, daß der Mensch zwei wesentlich verschiedene Bestandteile in sich vereinige, welche Körper und Geist im Gegensatze zu einander, Leib und Seele in Beziehung zu einander genannt werden. Die Monisten fassen den Wesensbestand des Menschen als einen einheitlichen, indem sie entweder die Materie in den Geist — Spiritualismus — oder den Geist in die Materie — Materialismus — aufgehen lassen. Die gegenwärtig weitverbreitete materialistische Ansicht bemächtigt sich der Darwinschen Transmutationshypothese, um zu erklären, wie durch allmähliche Umwandlung aus dem Wirbeltiere sich der Mensch entwickelt habe. Danach ist der Mensch nur das letzte Entwicklungsprodukt der fortschreitenden, durch den Kampf ums Dasein bedingten Zuchtwahl.

3. Die nähere Betrachtung des Menschenwesens hat zu zeigen, ob der Mensch dualistisch oder monistisch, insbesondere materialistisch zu begreifen sei. Zu dem Ende gehen wir von der äußern leiblichen Seite aus, um zu sehen, ob sich hier schon ein durchgreifender Unterschied zwischen Mensch und Tier aufweise; sodann ziehen wir die innere psychische Seite in Erwägung, um klar zu werden, ob die sogen. Menschenseele ein substantielles Wesen, ein von allem materiellen Stoffe wesentlich verschiedener Geist sei.

a) Der Leib.

§ 45.

1. Der menschliche Leib ist unbestritten unter allen organischen Gebilden das vollkommenste. Zwar übertreffen ihn manche Tiere an Größe und Kraft, an Beweglichkeit, Lebensdauer u. dgl. Dagegen überragt er alle Tiere durch die feine Ausbildung der mannigfaltigen, harmonisch zusammenwirkenden Organe und durch das schöne Ebenmaß der Glieder. Dabei läßt sich nicht verkennen, daß der Mensch nach seiner leiblichen Seite eine nicht geringe Ähnlichkeit mit den vollkommeneren Tieren, insbesondere den anthropoiden Affen (Gorilla, Schimpanse, Orang-Utang, Gibbon) hat. Diese Ähnlichkeit hat man in neuerer Zeit für Blutsverwandtschaft erklärt und für den Menschen und den Affen einen gemeinsamen Stammvater angenommen.

2. Trotz aller Ähnlichkeit des Menschen- und Affenkörpers weist schon die anatomische Vergleichung eine große Kluft zwischen beiden auf.

a) Der aufrechte Gang des Menschen ist mit Notwendigkeit in seinem Organismus, dem ganzen Skelettbau, der Bildung des Beckens und Fußes begründet, wohingegen die ganze Struktur des Affen, auch des menschenähnlichsten, auf die Bestimmung desselben zum vierfüßigen Gang hindeutet. Hierauf weist zunächst die Beschaffenheit des Beckens hin. Der Mensch hat ein großes, breites Becken mit besonders erweiterten, aus- und vorwärts gebogenen, einen Halbring bildenden Hüftbeinen zur Unterstützung der Baucheingeweide. Beim Affen dagegen sind die Hüftbeine viel schmäler, schmächtiger und ganz flach gestreckt. Weiterhin ist der Arm des Affen länger und das Bein kürzer als beim Menschen, wie dieses für den vierfüßigen Gang des Affen und den aufrechten des Menschen ganz passend erscheint. Außerdem ist der Affe wegen der eigentümlichen Beschaffenheit der Schenkelmuskeln einer völlig aufrechten Stellung ganz unfähig und kann höchstens eine hockende, in den Knieen zusammengesunkene Stellung einnehmen.

b) Charakteristisch sind ferner die Unterschiede in der Hand- und Fußbildung beim Affen und Menschen. Bekanntlich bezeichnet man den Affen als Vierhänder, weil seine Vorder- und Hinterfüße eigentlich Hände seien. Allerdings nähert sich die sogen. Hinterhand des Affen, insbesondere des Gorilla, mehr dem menschlichen Fuße, jedoch nur in den hinteren Teilen, wohingegen die vorderen Teile mit der menschlichen Hand übereinkommen. Die größere Länge und Beweglichkeit der Zehen sowie der Mittelfußknochen machen den Gorillafuß zu einem trefflichen Greiforgan, um zu klettern und sich an den Ästen der Bäume festzuhalten,

aber weniger tauglich, um darauf zu gehen. Die vordere Hand des Gorilla ist größer, stärker und kräftiger als die menschliche, mit Ausnahme des Daumens, welcher absolut und relativ kleiner als der menschliche ist. Die langgestreckten Körper der Mittelhandknochen haben oben eine Hemmung, um als Stütze für die Gangbewegung zu dienen. Wie also der Fuß des Gorilla durch die freie Beweglichkeit der Zehen handähnlich wird, so entfernt sich die Gorillahand wieder von der menschlichen, um fußähnlich zu werden. — Die menschliche Hand dient nicht mehr, wie beim Affen, dem einförmigen Geschäfte der Körperstützung und Ortsbewegung, sondern ist frei zum beliebigen Gebrauche und höchst zweckmäßig gebaut für die mannigfaltigsten Verrichtungen; sie ist dem Menschen das Werkzeug der Werkzeuge, weil alle andern Werkzeuge durch sie erst zu Werkzeugen werden.

c) Am wichtigsten aber sind die Unterschiede, welche sich an der Schädelbildung des Menschen und des Affen zeigen. Denn der Schädel ist das eigentliche Charakterorgan. Wie man seit Goethe wissenschaftlich festgestellt hat, ist der Schädel eine Fortsetzung der Wirbelsäule und besteht aus drei Wirbeln, deren Dornfortsätze zu Dornblättern ausgebildet das Schädeldach ausmachen. Beim Menschen ist dieses sehr ausgebreitet und flach gerundet. Was aber beim Gorilla-Affen entwickelt ist, das ist nicht die eigentliche Schädelkapsel, sondern das äußere Zubehör an Knochen; die unentwickelten Dornfortsätze springen als Knochenkämme vor. Nach vorne schiebt sich das ungeheure Kiefergerüst mit den mächtigen Greifzähnen hervor, an Masse beträchtlicher als der ganze übrige Schädel. Diese Unterschiede treten im jugendlichen Alter weniger hervor, werden aber mit zunehmendem Alter immer größer. Wenn noch der jugendliche Affe dem menschlichen Kinde in Gesichts- und Kopfbildung auffallend ähnelt, so bekundet der Kopf des vollständig entwickelten menschenähnlichen Affen die ausgeprägteste Tierheit. Während beim Menschen der Schädel mit dem Gehirn $^2/_3$ des Kopfes ausmacht, umfaßt bei diesen Affen der Schädel den kleinern Teil. Ein riesiges Gebiß, mächtige Kaumuskeln, eine große Masse Muskelfleisch, zu dessen Ansatz hohe Knochenkämme emporwuchern, geben dem Kopfe des Gorilla einen tierischern Ausdruck, als ihn der des Tigers und der Hyäne bietet. Da nun diese Unähnlichkeit des Menschen- und des Affenschädels mit zunehmendem Alter und fortschreitender Entwicklung immer größer wird, so ist klar, daß durch fortschreitende Entwicklung des Affen nie ein Mensch entstehen kann.

d) Endlich kommt hier der Schädelinhalt oder das Gehirn in Betracht. Zunächst ist die Gehirnmasse viel größer als beim menschen-

ähnlichsten Affen. Das höchste beim Gorilla gefundene Maß beträgt 626 cbcm, das niedrigste beim Menschen gefundene schon 1127 cbcm, und es steigert sich bis zu 2039 cbcm. In betreff der Gehirnwindungen sodann bemerkt Bischoff, daß die Windungen und Furchen der Großhirn-Hemisphäre beim Menschen wie beim Affen zwar nach einem und demselben Typus gebildet seien, daß aber innerhalb desselben Grundtypus beide Gehirne von Anfang an verschiedene Richtungen in ihrer Entwicklung einschlagen, zu keiner Zeit völlig miteinander übereinstimmen und jedes seinen eigenen Entwicklungsgang verfolgt. — In betreff der Schädelgestalt und dem durch diese bedingten Schädelinhalt ist also die Lücke zwischen Mensch und Affe so groß, daß es ganz unstatthaft erscheint, in dem Affengehirn nur ein in der Entwicklung gehemmtes Menschengehirn und im Menschengehirn ein entwickeltes Affengehirn zu entdecken. Um diese Lücke auszufüllen, weist Vogt auf die Mikrokephalen als Mittelstufe zwischen Mensch und Affe hin und findet in diesen Kleinköpfen einen teilweisen Rückschlag (Atavismus) der Menschenform in eine frühere unvollkommenere Stammform und bezeichnet sie als Affenmenschen. Genauere Untersuchungen, selbst mit Zugrundelegung der Vogtschen Messungen, haben aber ergeben, daß alle diese Mikrokephalenschädel wesentliche Unterschiede vom Affenschädel darbieten und daß diese sogen. Mikrokephalen als durch Stillstand des Wachstums entstandene Mißbildungen von der kolossalsten Verschiedenheit untereinander aufgefaßt werden müssen. Zudem ist es ganz unstatthaft, ein schlechthin krankhaftes Verhältnis, wie dieses bei den Mikrokephalen als Mißgeburten oder Idioten vorhanden ist, mit gesetzmäßigen Entwicklungsverhältnissen, wie die Transmutationstheorie solche fordert, in eine Reihe zu stellen.

3. So bestehen also bedeutsame Unterschiede zwischen dem Menschen- und Affenkörper. Allein von einem wesentlichen Unterschiede zwischen Mensch und Tier kann uns die Betrachtung der leiblichen Seite allein nicht überzeugen. Denn es giebt Tiere genug, deren Körperbau gegen den des Gorilla-Affen ungleich weiter absteht, als der des Gorilla gegen den menschlichen, ja der Organismus des Menschen und des Gorilla ist nicht verschiedener, als bei manchen Tieren derselben Gattung. Daher haben die Darwinianer ihre Theorie unbedenklich auf den Menschen angewandt und ihn aus dem Affengeschlechte hervorgehen lassen. Unsere affenähnlichen Vorfahren waren nach Darwin behaarte und beschwänzte Vierfüßler mit zugespitzten Ohren und auf Bäumen lebend. Von diesen herabsteigend haben sie das Gehen auf den Hinterhänden gelernt; dadurch wurden diese kräftiger, länger, die Vorderhände dagegen kürzer, gelenkiger, das Becken umgestaltet. Die größere Stärke und der Bart des männ-

lichen, sowie die Haarlosigkeit beider Geschlechter wird durch die geschlechtliche Zuchtwahl erklärt. Die Schwänze verloren die werdenden Menschen vielleicht dadurch, daß sie dieselben nach und nach ganz absaßen u. s. w. — Diese Herleitung des Menschen aus der Tierwelt ist, bloß die leibliche Seite in Betracht gezogen, so hinfällig als die Selektionstheorie überhaupt. Um nur eines hervorzuheben: unsere affenähnlichen Vorfahren sollen von den Bäumen herabgekommen sein und das Gehen gelernt haben, erst hockend auf den Hinterhänden, dann unermüdlich sich übend, gerade zu stehen und zu gehen. Das war offenbar keine vorteilhafte Lage im Kampfe ums Dasein. Dann sollen sie bei dieser Gelegenheit allmählich auch das Ohrenspitzen verlernt haben. Offenbar waren aber die gehenlernenden Zukunftsmenschen so vielen Gefahren ausgesetzt, daß sie wohl notwendig hatten, ihre Ohren nach allen Seiten zu richten und das Ohrenspitzen nicht zu verlernen. — Indes bei der Frage nach dem Verhältnis des Menschen zur Tierheit kommt weniger die leibliche als die geistige Seite in Betracht. Die leiblichen Vorzüge (aufrechter Gang, freier Gebrauch der Hände, insbesondere Schädelbildung und Gehirnentwicklung) sind allein zwar nicht entscheidend für den wesentlichen Unterschied zwischen Mensch und Tier, aber sie weisen nicht undeutlich auf ungleich höhere Lebensthätigkeiten und eine erhabenere Stellung des Menschen hin. Und erst, wenn wir diese Lebensthätigkeiten, die geistige Seite des Menschen ins Auge fassen, sind wir im stande, seine Stellung zur Tierheit richtig zu würdigen.

Vgl. Darwin, Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl; Bischoff, Über den Unterschied zwischen Tier und Mensch, in den „Wissenschaftlichen Vorträgen, gehalten zu München", 1858; derſ., Die Großhirnwindungen des Menschen mit Berücksichtigung ihrer Entwicklung bei dem Fötus und ihrer Anordnung bei den Affen, 1868; Virchow, Menschen- und Affenschädel, 1870; Albr. Schumann, Die Affenmenschen Karl Vogts, 1868; Giebel, Der Mensch. Sein Körperbau, seine Lebensthätigkeit und seine Entwicklung, 1868; J. Wieser, Mensch und Tier, 1875.

b) Die Seele.

1. Das Wesen der Menschenseele.

§ 46. Substantialität derselben.

1. Von der Erforschung der innern, psychischen Seite des Menschen hängt es ab, ob wir nur einen graduellen oder einen wesentlichen Unterschied zwischen Mensch und Tier ansetzen müssen. Bei dieser Erforschung haben wir zuerst zu fragen, ob das, was wir beim Menschen Seele

nennen, also das Prinzip der psychischen Thätigkeiten, ein substantielles, immaterielles und individuelles Wesen sei; sodann, wie sich diese Seele zu ihrem Leibe verhalte; endlich, woher sie ihren Ursprung habe und wie lange ihre Lebensdauer währe.

Die hier einschlägigen Untersuchungen machen die sogen. rationelle (metaphysische) Psychologie aus, welche man häufig seit Christ. Wolff als zweiten Teil der Psychologie behandelt und auf die empirische Psychologie folgen läßt. In Wirklichkeit aber bildet jene die Voraussetzung für diese, weil das Wirken der Seele sich nur aus dem erkannten Wesen derselben wissenschaftlich begreifen läßt.

2. Unser Selbstbewußtsein bezeugt uns zwar unmittelbar, daß wir selbständige Wesen oder Substanzen sind, nicht aber, daß das Prinzip unserer Thätigkeiten eine von unserm Körper verschiedene Substanz ist. Vielmehr wird letzteres von den Materialisten geradezu geleugnet. Der Materialismus behauptet, daß alle Dinge, auch die organischen Lebewesen, nur aus der Materie und deren immanenten Kräften bestehen, und eine besondere Lebenskraft zu leugnen sei. Auch den Menschen läßt er nicht wesentlich verschieden sein von den übrigen organischen Wesen, insbesondere den vollkommensten Tieren, und leugnet die Existenz einer vom Leibe verschiedenen menschlichen Seele. Die alten Materialisten (Atomisten, vgl. § 38, 2) zwar unterschieden noch die Seele vom Leibe, indem sie jene aus feineren Atomen als diesen bestehen ließen. Dagegen verwerfen die neueren Materialisten folgerichtiger allen und jeden Unterschied zwischen Seele und Leib. Die Seele ist ihnen nur ein gemeinsamer Name für die sogen. seelischen Thätigkeiten des Empfindens, Denkens, Fühlens, Wollens, welche dem Nervensystem, und bei höheren Tieren sowie beim Menschen dem Gehirn angehören. Das Gehirn tritt hier also an die Stelle der Seele; alle Seelenthätigkeiten sind Funktionen der Hirnsubstanz.

3. Um diese Behauptung zu rechtfertigen, berufen sich die Materialisten auf die Erfahrung.

a) Alle sogen. seelischen Zustände sind erfahrungsmäßig ans Gehirn geknüpft. Sie vervollkommnen sich mit der Zunahme der Gehirnentwicklung in der Jugend, und nehmen ab im Alter mit der Gehirnabnahme. — Diesen Satz als Erfahrungsthatsache zugegeben, so folgt aus der bloßen Gleichzeitigkeit der Zu- und Abnahme der Seelenthätigkeiten mit der Zu- und Abnahme des Gehirns nicht einmal die Abhängigkeit, noch viel weniger das Verursachtsein der Seelenthätigkeiten vom Gehirn.

b) Die seelischen Zustände stehen im geraden Verhältnisse zur Größe, zur Form und zur Art der Zusammensetzung des Gehirns. Mit der Zunahme der Gehirnmasse, mit der Zunahme der Großhirnwindungen,

mit der Zunahme des Phosphorgehaltes im Gehirn nimmt auch das Seelenleben zu. — Diese Behauptung der Materialisten ist aber in allen ihren Teilen falsch. Es ist nicht wahr, daß der Mensch absolut und relativ das größte Gehirn hat. Das Normalgewicht des menschlichen Gehirns ist $1^1/_2$—$1^3/_4$ kg. Aber ein Walfischgehirn wog nach Rudolphi $2^3/_4$ kg, ein Elefantengehirn nach Perault sogar $4^1/_2$ kg. Die Klettervögel und Gangvögel (Zeisig, Blaumeise, Stieglitz u. dgl.) haben relativ, d. h. im Verhältnis zum ganzen Körpergewicht, mehr Gehirn als der Mensch. Es ist noch nicht einmal erwiesen, daß der geniale Mensch stets ein größeres Gehirn habe, als der einfältige Idiot. Das relative Gewicht des Gehirns von einem neugebornen Kinde ist größer als das von erwachsenen Personen, gewiß ein schlagender Beweis, daß die Masse des Gehirns für sich nicht den Maßstab der geistigen Potenz eines Menschen abgeben kann. Es ist ferner nicht zuverlässig gewiß, daß die Zahl, die Tiefe, das Verschlungensein der Großhirnwindungen das Maß der Intelligenz bestimmen. Denn nach dieser Schätzungsweise würde der Mensch betreffs seiner seelischen Fähigkeiten nicht über dem Ochsen stehen. Auch haben nicht alle klugen Säugetiere windungsreiche Gehirne. Und wie weit sich bei Menschen größere Intelligenz in den Gehirnhemisphären nach äußerer Form ausdrückt, ist nach Rud. Wagner noch ganz unsicher. Endlich ist es unerwiesen, daß je mehr Phosphorgehalt im Gehirn, desto mehr Geist vorhanden sei. Der Phosphor mag notwendig sein für die Bildung der Gehirnfette, jedenfalls bedingt die größere oder geringere Menge desselben keineswegs mehr oder weniger Intelligenz; auch läßt sich bei höher stehenden Tieren keine größere Menge desselben nachweisen als bei Tieren einer niedern Klasse. Das Gehirn des Schafes und der Gans zeichnet sich allerdings durch einen verhältnismäßig großen Phosphorgehalt aus, ohne daß die seelische Begabung dieser Tiere besonders hervorragt. Und wenn Moleschott aus der Thatsache, daß Phosphor im Gehirn ist, folgert: Ohne Phosphor kein Gedanke, so kann man dasselbe ebensogut vom Sauerstoff sagen, welcher mit dem Phosphor verbunden im Gehirn ist, und von jedem andern Stoffe, welcher nachweislich im Gehirn vorhanden ist. Nehmen wir noch hinzu, daß erfahrungsmäßig bei schweren Gehirnverletzungen und bei Verlust von Gehirnsubstanz häufig gar keine Störung der Seelenthätigkeiten sich zeigt, und daß umgekehrt bei Leichenöffnungen von Irren nicht selten keine Desorganisation des Gehirns beobachtet wird, so ergiebt sich aus allem diesem, wie gering unser Wissen über die Abhängigkeit der Seelenthätigkeiten vom Gehirn bis jetzt noch ist. Aber diese Abhängigkeit im allgemeinen zugegeben, so folgt daraus noch keineswegs

die Identität des Prinzips der Seelenthätigkeiten mit dem Gehirn. Vielmehr läßt sich diese Abhängigkeit bei der Annahme einer vom Leibe verschiedenen Seele sehr wohl in der Weise erklären, daß das Gehirn als Organ für die Seele gilt; je vollkommener dieses Organ ist, desto mehr dient es zum Gebrauche der Seele, und je unvollkommener und mangelhafter, desto mehr hemmt und erschwert es die seelischen Thätigkeiten.

4. Daß wir nun in der That beim Menschen eine vom Körper verschiedene Seele annehmen müssen, ergiebt sich mit Evidenz aus der Beschaffenheit der seelischen Thätigkeiten.

a) Sehen wir zunächst auf diejenigen Innenzustände, welche wir auch den höheren Tieren nicht absprechen können (Empfindung, Anschauung, Gedächtnis, sinnliche Gefühle und Triebe), obgleich wir sie in vollkommenerer Weise als diese besitzen, sofern sie nämlich in uns vom Selbstbewußtsein begleitet sind! Alle diese Zustände lassen sich aus den bis jetzt bekannten chemisch-physikalischen Kräften der Natur nicht erklären. Die einfache Empfindung wird zwar durch einen Nervenreiz veranlaßt, ist aber von diesem durchaus verschieden. Noch weniger lassen sich die komplizierteren Zustände der Wahrnehmung von räumlichen Gestalten, der Einbildungen, sinnlichen Gefühle und Strebungen aus materiellen Vorgängen begreifen, auch nicht, wenn man die organisierende Lebenskraft zu Hülfe nimmt. Folglich muß eine höhere Kraft diesen Zuständen zu Grunde liegen. Daß diese Kraft aber ein in sich bestehendes Wesen, eine Substanz sei, läßt sich aus den genannten Zuständen allein nicht folgern. Denn weil dieselben körperliche Vorgänge voraussetzen und an körperliche Organe gebunden sind, so reicht, wie es scheint, zu ihrem Hervorbringen eine Kraft aus, welche zwar vom materiellen Stoffe verschieden ist, aber doch von ihm getragen wird und keiner eigenen Subsistenz fähig ist. In dieser Weise fassen wir die sogen. Tierseelen.

b) Aber der Mensch offenbart ein höheres Leben als das Tier, nämlich ein *geistiges* Leben, d. h. eine Selbstthätigkeit, die um sich selbst weiß und sich aus freier Wahl bestimmt. Selbstbewußtsein, Denken und Wollen sind Zustände, welche nur aus einer immateriellen Substanz begriffen werden können. Im *Selbstbewußtsein* erfaßt sich

α) der Mensch als selbständiges Wesen oder als Ich im Unterschiede von andern Dingen. Freilich ist dieses Ich zunächst der ganze Mensch; aber indem dasselbe sich in sich vertieft, trennt und unterscheidet es sich von allem Materiellen. Dieses Sich-selbst-erfassen ist ein Akt der *Reflexion*, d. h. des Zurückgehens des denkenden Subjektes vom Gegenstande auf den eigenen Denkakt, steht also im geraden Gegensatze zur Thätigkeit der nur (anziehend oder abstoßend) nach außen, aber niemals

auf sich selbst zurückwirkenden Materie. Folglich kann kein materieller Stoff den Selbstbewußtseinsakt zu stande bringen.

β) Unser Ich ist ferner nach dem Zeugnisse des Selbstbewußtseins einheitlicher Träger und Mittelpunkt aller unserer bewußten Thätigkeiten (Empfindungen, Denkakte, Gefühle, Willensäußerungen); die Materie aber, weil teilbar, kann dieser einheitliche Träger nicht sein. Wollte man sich jene Einheit des Bewußtseins erklären als das Resultat des Zusammenwirkens und Verschmelzens aller Innenzustände, so ist zu entgegnen, einmal, daß die Innenzustände die Einheit des Bewußtseins zu ihrer Voraussetzung haben, dieselbe also nicht erst bewirken können; dann auch, daß das Bewußtsein eine solche Verschmelzung als unmöglich abweist, weil niemals bewußte Zustände als solche miteinander verschmelzen.

γ) Endlich ist das Ich kontinuierlich dasselbe. Das Ich der Kindheit kennt sich wieder im Jünglings-, Mannes- und Greisenalter. Auch diese Kontinuität des Bewußtseins ist unbegreiflich, wenn ihm nicht ein vom Organismus verschiedenes Substrat zu Grunde liegt. Denn der menschliche Organismus ist in einem ununterbrochenen Stoffwechsel begriffen. Und wenn man, um die Kontinuität des Bewußtseins zu erklären, auf die Permanenz der Form des Organismus hinweist, so steht dem entgegen (abgesehen davon, daß diese Form nicht ganz unveränderlich bleibt), daß die Form ja ohne den Stoff eine bloße Abstraktion ist und als solche nicht den Grund für jene Kontinuität abgeben kann.

c) Wie das Selbstbewußtsein oder die auf das eigene Subjekt gerichtete Denkthätigkeit, so bekundet das *Denken* überhaupt die wesentliche Verschiedenheit des Denkprinzips von der Materie mit ihren chemisch-physikalischen Kräften, sowohl wenn wir die formelle, als wenn wir die inhaltliche Beschaffenheit unserer Gedanken in Betracht ziehen.

α) *Formell* haben unsere Gedanken (Begriffe) im Unterschiede von den konkreten, sinnlichen Wahrnehmungen den Charakter der Allgemeinheit; sie werden durch einen Entsinnlichungs- (Abstraktions-) Prozeß gebildet, und folglich muß das bildende Prinzip derselben dem Materiellen, Sinnlichen enthoben sein. Denn es ist nicht abzusehen, wie das Materielle, Einzelne sich zum Allgemeinen erheben könne.

β) *Inhaltlich* drücken unsere Begriffe nicht allein die sinnfälligen Dinge aus, sondern auch die verborgenen Gründe und Folgen derselben, sowie rein übersinnliche Gegenstände. Dieses Hinausgehen über das Sinnliche kann doch nur ein Wesen zu stande bringen, welches über der Sinnlichkeit steht.

d) Der Mensch trägt das Bewußtsein der *Willensfreiheit* in sich, vermöge dessen er Herr seiner Entschlüsse und Handlungen ist, den

Sinnesreizen widerstehen, den sinnlichen Trieben Schweigen gebieten und sich höheren, geistigen Gütern zuwenden, sowie eine souveräne Macht über den Körper behaupten kann. Wenn nichts als Materie und materielle Prozesse das Wesen und Wirken des Menschen ausmachten, so müßten alle seine Thätigkeiten mit Notwendigkeit erfolgen, und ebenso wäre ein Streben nach geistigen Gütern, und zwar oft in Widerstreit mit sinnlichen Begierden, unmöglich.

e) Die mannigfaltigen Gefühle, welche das Herz des Menschen bewegen und nicht bloß sinnlicher, sondern auch geistiger Natur sind, insbesondere die religiösen und moralischen Gefühle, die als Regungen des Gewissens sich kundgebenden Gefühle der Pflicht und Schuld, der Reue und Verzweiflung können nicht materielle Erregungen, nicht bloße Zustände des Gehirns sein. Wenigstens sind sie ganz unvergleichbar mit den Eigenschaften der Verbindung von Wasser, Eiweiß, Salzen, phosphorsauren Fetten, welche die Gehirnsubstanz ausmachen. — Nur nebenbei sei auf die außerordentlichen Zustände des Schlafwachens, Hellsehens u. dgl. hingewiesen, welche in der That zu ungewöhnlich sind, um durch gewöhnliche materielle Kräfte verursacht werden zu können.

5. Angesichts dieser Thatsachen ist es eine hirnlose Behauptung des Materialismus, daß das Denken und überhaupt alle sogen. geistigen Thätigkeiten nur Funktionen des Gehirns, Umsetzungen des Hirnstoffes seien, daß vom Gehirn (näherhin vom phosphorsauren Hirnfett) die Gedanken, wie von der Leber die Galle, abgesondert würden. Unleugbar ist das Gehirn an dem Zustandekommen der geistigen Zustände mitbeteiligt, aber darum noch nicht hervorbringende Ursache derselben. Vielmehr ist kein Gehirnvorgang aufzuweisen, welcher mit dem Denken sich auch nur vergleichen ließe. Was aber den thatsächlichen Zusammenhang des Gehirns mit den geistigen Thätigkeiten betrifft, so läßt sich dieser genugsam daraus erklären, daß der menschliche Gedanke nicht ohne sinnliche Wahrnehmungen oder Vorstellungen zu stande kommt, diese aber an sinnliche Organe geknüpft sind.

§ 47. Menschen- und Tierseele.

1. Das Prinzip der seelischen Thätigkeiten im Menschen muß nach dem Gesagten ein von der Materie verschiedenes Prinzip sein. Nun haben wir aber schon in betreff der Tierseele anerkennen müssen (§ 42, 7), daß sie zwar eine von den chemisch-physikalischen Kräften der Materie durchaus verschiedene Kraft, aber doch in ihrem Dasein und Wirken an die Materie gebunden und somit kein selbständiges, substantielles Prinzip

sei. Könnte es sich mit der menschlichen Seele nicht ähnlich verhalten? Um also die Substantialität sicherzustellen, haben wir die Frage zu beantworten, *ob die Menschen- und die Tierseele wesentlich voneinander verschieden seien.* Die Beschaffenheit der Seele läßt sich nur aus ihren Wirkungen erschließen. Wir müssen also von den Seelenäußerungen des Tieres und des Menschen ausgehen und danach den Unterschied der ihnen zu Grunde liegenden Seele bemessen.

2. Daß das Tier aller seelischen Zustände, aller Empfindungen, Anschauungen u. dgl. völlig bar sei, wie Cartesius u. a. meinten, ist eine grundlose Behauptung. Denn da wir durch Beobachtung wissen, daß das Tier nicht weniger als der Mensch Empfindungs- und Bewegungsorgane hat und Erscheinungen aufweist, welche menschlichen Empfindungen und willkürlichen Bewegungen durchaus ähnlich sind, so haben wir keinen Grund, dem Tiere wirkliches Empfinden, Vorstellen u. s. w. abzusprechen. Vielmehr offenbaren die Tiere eine Mannigfaltigkeit seelischer Thätigkeiten.

a) Die Tiere haben zunächst *Empfindungen*, d. h. durch Sinnesreize vermittelte Eindrücke; sie sehen, hören, riechen, schmecken, fühlen. Bei manchen Tieren sind einzelne Sinnesorgane sogar feiner und ausgebildeter als beim Menschen.

b) Die (vollkommeneren) Tiere haben aber nicht bloß einfache Empfindungen, sondern auch *Anschauungen*, d. h. mittelst der Sinnesempfindungen Wahrnehmungen räumlicher Gegenstände. Das Tier erfaßt die Gegenstände nach ihrer äußern Erscheinung, ihrer Entfernung, sowie in ihrem Unterschiede voneinander.

c) Die Tiere haben ferner ein *Gedächtnis*, d. h. sie vermögen gehabte Wahrnehmungen wieder vorzustellen. Dasselbe umfaßt jedoch nur Wahrnehmungen einzelner Gegenstände, also Einzelvorstellungen. Diese reproduzieren sich rein unwillkürlich infolge einer gegenwärtigen, mit jenen zusammenhangenden Wahrnehmung. So verkriecht sich der Hund vor dem Stocke, weil beim Anblick desselben die Vorstellung der Schläge, welche er empfangen hat, sich unwillkürlich einstellt. Dieses sinnliche Wiedererkennen ist also ein unwillkürliches Kombinieren einer gegenwärtigen mit einer frühern Wahrnehmung oder Empfindung. Dazu kommt, daß das Tier mit seiner Wahrnehmungsthätigkeit es bis zu sinnlichen Gemeinbildern bringt. Daher ergreift der Hase eiligst die Flucht nicht bloß vor dem bestimmten Jäger, welcher ihm schon nachgestellt hat, sondern überhaupt vor jedem Menschen, der ihm das Bild des Jägers darbietet.

d) Dem Anscheine nach haben ferner die Tiere *Verstand*, mit-

unter viel Schlauheit und Überlegung, Urteils- und Schlußvermögen [1]. Mit außerordentlicher List wissen die Raubtiere sich ihre Beute zu verschaffen und Gefahren vorzubeugen. Staunenswert ist die Sicherheit, womit die Zugvögel zur rechten Zeit auf geradem Wege die weitentlegene Gegend aufsuchen, welche ihnen Nahrung bietet. Jedes Tier weiß genau die ihm zuträgliche Nahrung auszuwählen. Das kranke Tier kennt und sucht das Kraut, welches zu seiner Genesung dient u. s. w. — Die Tiere scheinen hiernach dem Menschen an Verstand noch überlegen zu sein. Allein gerade dieses Übermaß an scheinbarem Verstande macht es zweifelhaft, ob das Tier überhaupt mit Verstand und Überlegung handelt. Handelte das Tier mit Überlegung, dann müßte es Thatsachen vorherwissen, welche in der Zukunft liegen und aus gegenwärtigen Verhältnissen gar nicht zu erschließen sind [2]. Jedes Tier kennt ohne vorherige Erfahrung die zutreffende Nahrung und die angemessenen Heilmittel. Daß die Zugvögel so kundig des Weges zu den entferntesten Ländern sind, läßt sich schwerlich auf Rechnung ihres scharfen Ortssinnes schreiben. Und wie ließe es sich dann erklären, daß Tauben, in einem Sack transportiert, geradenwegs wieder nach Hause fliegen? Ein Handeln aus bewußter Überlegung geschieht zudem nicht mit jener Sicherheit und Irrtumslosigkeit, welche das tierische Handeln auszeichnet. Ein Zweifeln und Irren kommt nur beim überlegenden Menschen vor.

e) Das scheinbar mit Verstand und Überlegung ausgeführte Handeln der Tiere wird erklärt durch den tierischen Instinkt, d. h. durch ein zweckmäßiges Handeln ohne Bewußtsein des Zweckes. Das Tier hat

---

[1] Wenn der Papagei eine Nuß nimmt und wieder wegwirft, ohne sie zu knacken, weil er sie zu leicht findet, so scheint er zu urteilen, das Gewicht der tauben mit dem einer vollen Nuß zu vergleichen und zu schließen, daß jene keinen Kern habe. — Ein Elefant, welcher Wasser in einem kupfernen Kessel zu holen abgerichtet war, trug den Kessel, als er das Wasser aus dem Boden rinnen sah, selbst zum Kesselschmied. — Eine Katze, welche Delacroix unter die Glocke einer Luftpumpe gebracht hatte, legte, als die Luft sich mehr und mehr verdünnte, ihre Pfote auf die Öffnung, so daß keine Luft mehr ausströmen konnte.

[2] Die Bienen sammeln Honig für den Winter, den sie noch gar nicht kennen. — Der Nachtschmetterling überzieht die von ihm gelegten Eier mit einem Pelzüberzug, um sie vor der Winterkälte, die er vorher noch nicht erlebt hat, zu schützen. — Frettchen und Bussard fallen über Blindschleichen oder andere nicht giftige Schlangen ohne weiteres her; die Kreuzotter aber greifen sie, auch wenn sie vorher noch keine gesehen haben, mit der größten Vorsicht an und suchen zuerst, um nicht gebissen zu werden, ihr den Kopf zu zermalmen. — Ein junger Wespenbussard, dem man die erste Wespe vorlegte, verzehrte dieselbe erst, nachdem er ihr den Stachel aus dem Leibe gedrückt hatte.

nämlich, wie jedes Lebewesen, einen Lebenstrieb, d. h. einen mit dem Leben gegebenen Trieb, sich zu entfalten und im Dasein zu erhalten. Dieser Lebenstrieb geht sowohl auf die Erhaltung des Individuums (Selbsterhaltungstrieb), als auch auf die Erhaltung der Gattung (Geschlechtstrieb mit seinen Nebentrieben: Fürsorge für die Jungen, Ernährung, Verteidigung derselben u. dgl.). Je vollkommener das Tier ist, desto mehr legt sich der Lebenstrieb, je nach den verschiedenen Lebensbedürfnissen, in einzelne Triebe auseinander. Alle tierischen Handlungen nun, welche, von dem Lebenstriebe hervorgerufen, auf Erhaltung und Wohlsein wie des eigenen Lebens so der Gattung gehen, umfassen das, was man Instinkt nennt. Man kann die Instinkte nicht als Folge körperlicher Organisation erklären. Nicht deshalb verfertigen die Spinnen ihr Gewebe, um den lästigen Spinnstoff los zu werden. Denn wenn man ihnen denselben fortgesetzt abnimmt, so spinnen sie immer fort bis zur gänzlichen Entkräftung. Zudem sind die Instinkte ganz verschieden bei fast gleicher Körperbeschaffenheit [1], und umgekehrt haben Tiere bei verschiedener Organisation dieselben Instinkte [2]. Die Instinkte sind also mit der Natur, mit dem Lebenstriebe gegeben. Von Natur hat jedes Tier die seiner Art entsprechende Weise, sich zu ernähren, zu verteidigen, seine Wohnungen zu bauen, für die Jungen zu sorgen u. dgl. Die Zweckmäßigkeit bei allen diesen Handlungen ist nicht wunderbarer als das Wirken der Lebenskraft bei jedem Organismus; sie deutet auf den weisen Urheber der Natur hin, welcher für jedes Lebewesen nach dessen Bedürfnis gesorgt hat. Wie wenig Überlegung und Nachdenken diesen tierischen Handlungen zu Grunde liegt, zeigt die auffallende Dummheit in allem, was außerhalb des Bereiches der Instinkte liegt [3].

---

[1] Alle Spinnen haben sehr ähnliche Spinnapparate, aber die eine Art baut strahlenförmige, die andere unregelmäßige Netze. — Alle Vögel haben zum Nestbau Schnabel und Füße, aber ihre Nester sind an Material, Befestigungsweise, Örtlichkeit und Güte außerordentlich verschieden. — Das Kaninchen gräbt, der Hase nicht bei gleichen Werkzeugen zum Graben u. s. w.

[2] Auf den Bäumen leben Vögel mit und ohne Kletterfüße, Affen mit und ohne Wickelschwanz. — Die Maulwurfsgrille gräbt mit ihren Grabscheiten an den Vorderfüßen, der Totengräberkäfer gräbt ohne jene Vorrichtung. — Der Hamster trägt mit seinen Backentaschen Wintervorräte ein, die Feldmaus thut dasselbe ohne besondere Einrichtung u. s. w.

[3] Die Gluckhenne erkennt den Raubvogel, wenn er auch noch so hoch in der Luft fliegt; legt man aber ein rundes Stück Kreide in ihr Nest, so brütet sie darauf, wie auf ihren eigenen Eiern. — Vögel, deren Nest mit den Jungen man in einen Käfig gesetzt hat, füttern dieselben bisweilen, aber nur so lange, als die Jungen im freien Naturzustande der Fütterung bedürfen. Zu der leichten Überzeugung, daß die

f) Das die Instinkte umfassende Triebleben in Verbindung mit den sinnlichen Vorstellungen (Eindrücken und Gedächtnisbildern) erklärt uns alle Handlungsweisen der Tiere. Von seinen Trieben geleitet sucht das Tier mit seinen Sinnen das, was zu seiner Erhaltung dienlich, ihm angenehm ist, und meidet das Schädliche, Unangenehme, verteidigt sich gegen Angriffe, sucht das entsprechende Individuum zur Paarung, sorgt für die Jungen u. s. w. Dabei hat das Tier die Eigentümlichkeit, daß sich seine Organisation den veränderten Umständen anbequemt und die Instinkte sich den neuen Bedürfnissen und Angewöhnungen gemäß modifizieren. Solche Modifikationen pflanzen sich dann auf die folgenden Generationen fort. Weil das Tier Gedächtnis hat, so gehen die Erfahrungen, welche es gemacht hat, bei Gewinnung der Nahrung oder Erhaschen der Beute oder Flucht vor Gefahren für dasselbe nicht verloren, sondern bestimmen unwillkürlich sein Handeln bei wiederholten ähnlichen Fällen. Der scheinbare Verstand, das Urteilen und Schließen des Tieres, ist nur eine unwillkürliche Kombination von Gedächtnisbildern früherer Eindrücke und neuer Wahrnehmungen. Der Elefant, welcher den schadhaften Kessel zum Kupferschmied trug, schloß nicht: schadhafte Kessel repariert der Kupferschmied; dieser Kessel ist schadhaft, also muß er zum Kupferschmied; sondern er verknüpfte nur Vorstellungen zuvor gemachter Erfahrungen. Ebenso verhält es sich mit dem Papagei, welcher eine Nuß wegwirft, weil sie ihm zu leicht vorkommt u. s. w. Auch das Abrichten, Dressieren der Tiere begreift sich aus Eindrücken und Gedächtnisbildern. Das Angenehme oder Unangenehme, was durch den Abrichter mit der tierischen Handlung verknüpft wird, prägt sich dem Gedächtnisse ein und hat zur Folge, daß das Tier die Handlung wiederholt resp. vermeidet, und zwar um so leichter, je öfter die angenehme oder unangenehme Empfindung erneuert und je öfter dieselbe Handlung wiederholt wird. Das Tier sieht nicht den Zweck der Handlung ein, sondern läßt sich allein durch die sich ungerufen einstellenden Gedächtnisbilder leiten.

3. Vergleichen wir mit diesem Seelenleben des Tieres das des Menschen, so hat letzteres scheinbar vieles mit ersterem gemeinsam, Wahrnehmungen, Vorstellungen, Gedächtnis, Triebe, Gefühle, und doch dürfen

---

Jungen im Käfig sich ihre Nahrung nicht selbst verschaffen können, kommen die Alten nicht. — Der Hamster zerbricht, wie Blumenbach beobachtete, nicht nur lebenden Vögeln, die er am Fortfliegen hindern will, sondern auch toten die Flügel, ehe er sie anbeißt. — Affen erwärmen sich im Walde an dem Feuer, welches die Indianer verlassen haben, aber das Feuer zu unterhalten verstehen sie aus sich nicht.

wir behaupten, daß der Mensch in allen diesen Zuständlichkeiten sich wesentlich vom Tiere unterscheidet. Denn:

a) Der Mensch ist ein selbstbewußtes und selbstmächtiges, d. h. ein persönliches Wesen. Er weiß um sein Dasein und um die Beschaffenheit desselben; er unterscheidet sich als selbständiges Wesen allen andern gegenüber. Er kann sich frei entscheiden, über sich selbst und seine Umgebung herrschen. Das Tier unterscheidet seine Empfindungen voneinander; es wird inne, daß es empfindet, weil es seine Sinne auf die entsprechenden Gegenstände richtet. Allein es unterscheidet sich nicht als selbständiges Subjekt von den Gegenständen und kann daher diese auch nicht als Gegenstände fassen; es bleibt in seinem Empfinden und Streben mit dem Gegenstande verschmolzen und vermag sich diesem nicht als selbständiges Eigenwesen gegenüberzustellen. Manche Tiere würden, wenn sie Selbstbewußtsein hätten, sich gegen die harte Herrschaft des Menschen empören, oder aber, falls sie zu schwach gegen ihn wären, sich selbst töten. Des bedachten Selbstmordes ist allein der selbstbewußte Mensch fähig. Wenn Tiere (z. B. Hunde über den Tod ihres Herrn) sich zu Tode hungern, so ist das kein überlegter Selbstmord, sondern die Veränderung in ihrer langgewohnten Lebensweise, das Vermissen ihres Herrn wirkt so auf sie ein, daß es den Nahrungstrieb noch überbietet. Das Tier handelt niemals frei, sondern wird in allen seinen Thätigkeiten von seinen Trieben geleitet.

b) Der Mensch denkt nach wie über sich selbst, so über die Welt außer und über ihm. Durch die Erscheinungen hindurch erfaßt er das Wesen der Dinge in allgemeinen Begriffen, denkt über Dinge nach, welche außerhalb der Schranken seiner Bedürfnisse liegen, erforscht den Zusammenhang von Grund und Folge und schreitet nachdenkend zu einer übersinnlichen Welt bis zum letzten Grunde und höchsten Zwecke aller Dinge fort. — Weil der Mensch ein denkendes, überlegendes Wesen ist, deshalb schreitet er fort im Wissen, in Bildung und Gesittung, und gerade durch diesen Fortschritt steht er so unvergleichbar mit jedem andern Erdenwesen da. Das Tier ist stationär ohne Fortschritt und ohne Rückschritt. Mit derselben Stabilität, wie die Planeten ihre Bahnen verfolgen, bauen die Biber ihre Häuser, die Vögel ihre Nester u. s. w.; in Tausenden von Jahren haben sie nichts gelernt und nichts vergessen. Jedes Tier befolgt eine der Species, wozu es gehört, entsprechende Lebensweise, die Jungen wie die Alten, ohne dieselbe anzulernen und ohne sie zu verbessern. Allerdings ändert sich die Lebensweise mancher Tiere in etwa, wenn sie in andere Lebensverhältnisse versetzt werden. Aber dieses ist kein Fortschritt, den das Tier von sich aus durch Überlegung macht,

sondern eine Veränderung, die ihm von außen angethan wird. Das Tier schreitet aber deshalb nicht fort, weil es nicht zu denken und daher nicht fortzuschreiten weiß.

c) Daß der Mensch und nicht das Tier in allgemeinen Begriffen denkt, beweist er durch die Sprache, und mit Recht hat man von jeher geglaubt, daß in der Sprache der wesentliche Unterschied zwischen Tier und Mensch unzweideutig zur Erscheinung komme. „Die Sprache," sagt Max Müller, „ist unser Rubikon, und kein Tier wird wagen, ihn je zu überschreiten. Dies ist unsere thatsächliche Antwort, die wir denen erteilen, welche von Entwicklung reden, welche glauben, daß sie wenigstens die Uranfänge aller menschlichen Fähigkeiten im Affen entdecken, und welche gern die Möglichkeit offen erhalten möchten, daß der Mensch nur ein begünstigtes Tier, der triumphierende Sieger in dem uranfänglichen Kampfe ums Leben sei. Die Sprache ist etwas Handgreiflicheres als eine Falte des Gehirns, oder eine besondere Formation des Schädels. Sie läßt keine Spitzfindigkeit zu und kein Prozeß natürlichen Auswählens wird je bedeutungsvolle Wörter aus dem Vogelgesang oder dem Tiergeschrei herauslesen." Wohl vermögen die Tiere ihre inneren Erregtheiten in Tönen und Gebärden auszudrücken, aber eine Wortsprache besitzen sie nicht. Dies liegt nicht in ihren mangelnden Sprachorganen; denn manche Tiere (der Papagei, der Spottvogel u. a.) können selbst artikulierte Laute ziemlich glücklich nachsprechen. Es liegt vielmehr in ihrer Denkunfähigkeit. Denn das Wort ist Zeichen eines allgemeinen Begriffes. Jedes Wort ist, wie Max Müller bemerkt, ursprünglich ein Prädikat und bezeichnet einen allgemeinen Begriff. In der Sprache offenbart sich also das Vermögen allgemeiner Begriffe, das Denkvermögen oder die Vernunft. Somit kann der Mensch sprechen, weil er Vernunft hat; das Tier hat keine Sprache, weil es keine Vernunft hat und daher nichts zu sagen weiß.

d) Im Lichte dieser Vorzüge gewinnen auch die Zustände, welche der Mensch mit dem Tiere teilt, eine andere Gestalt. Die Empfindungen, deren er sich bewußt wird, bezieht der Mensch auf sein Ich, was das Tier nicht kann. Die Gegenstände der Außenwelt, die er wahrnimmt, sind und bleiben für ihn nicht bloß Einzelerscheinungen oder Bilder, wie beim Tiere, sondern sie werden ihm Erkenntnisobjekte, indem er durch die Erscheinungen hindurch das Wesen der Dinge erfaßt. — Das Gedächtnis ist beim Menschen kein bloßes unwillkürliches Reproduzieren unbegriffener Erscheinungen bei Gelegenheit einer gegenwärtigen Wahrnehmung, sondern er erinnert sich auch, daß, wann und unter welchen Umständen er früher diese Vorstellung gehabt hat; er ruft in freier Weise

frühere Vorstellungen ins Gedächtnis zurück. — Auch im Menschen hat das Triebleben seine Geltung, aber es beherrscht ihn nicht. In freier Weise kann er den Trieben Befriedigung versagen. Wenn das Tier seinen Trieb nicht befriedigt, wo es das Objekt der Befriedigung als erreichbar wahrnimmt, so geschieht dieses nur infolge eines Gedächtnisbildes des Unangenehmen, welches früher mit jener Befriedigung verbunden war. Das Tier wird zur Befriedigung seiner Bedürfnisse unwillkürlich und instinktmäßig getrieben, ist daher keines sittlichen Handelns fähig, keiner warnenden und richtenden Stimme des Gewissens teilhaftig. Der Mensch dagegen weiß sich verantwortlich für seine Willensentschlüsse, sowie deren Folgen, und vernimmt die Sprache des innern Sittenrichters. Der Geschlechtstrieb wird durch geistige Liebe veredelt. Das gesellschaftliche und staatliche Zusammenleben der Menschen ist nicht, wie beim Tiere, allein durch den Lebenstrieb hervorgerufen, sondern hat auch eine höhere sittliche Bedeutung. Im Mitmenschen erkennt der Mensch etwas, was er achten und lieben muß, und fühlt sich daher zu ihm hingezogen. — Nicht das sinnlich Angenehme oder Unangenehme ist es allein, was des Menschen Herz bewegt, sondern es sind vorzüglich höhere, ästhetische und geistige Gefühle. Während die Kunstfertigkeit des Tieres unverstanden, rein instinktiv, daher nicht vervollkommnungsfähig und zudem für jede Tierspecies auf einen besondern Kreis begrenzt ist, beruht die menschliche Kunstthätigkeit auf Gefühl und Vernunft, ist Ausdruck höherer Ideen, der Vervollkommnung fähig und umfaßt ein allen Menschen gemeinsames Kunstgebiet. — Denkend, wollend und fühlend endlich erhebt sich der Mensch über die Erdscholle in eine höhere Welt, zu dem absoluten Urheber aller Dinge und weiß sich ihm verpflichtet. Er ahnt seine jenseitige Bestimmung und weiß im Interesse derselben selbst auf das diesseitige Leben mit seiner Lust und seinen Genüssen zu verzichten.

4. Läßt sich nach dem Gesagten die wesentliche Verschiedenheit der seelischen Thätigkeiten des Menschen und des Tieres nicht verkennen, so müssen auch die ihnen zu Grunde liegenden Prinzipien wesentlich verschieden sein. Die Tierseele haftet an der Materie und kann sich über dieselbe zum selbständigen Für-sich-sein nicht erheben, wie aus allen ihren Äußerungen hervorgeht (vgl. § 42, 7). Die Menschenseele dagegen unterscheidet sich im Selbstbewußtsein nicht allein von den Gegenständen, sondern auch von ihrem eigenen Leibe. Sie erhebt sich im Denken über das Konkrete, Sinnliche zum Allgemeinen, Übersinnlichen, erforscht die Gründe und Folgen der Ereignisse und hofft über die Schranken des irdischen Daseins ein ewiges Leben. Sie waltet mehr oder minder frei über die Materie und macht sich dieselbe dienstbar, herrscht über den

Leib und die sinnlichen Triebe. Durch alles dieses bekundet die Menschenseele ihre Selbständigkeit dem Leibe gegenüber oder ihre Substantialität.

Vgl. Reimarus, Allgemeine Betrachtungen über die Tiere, hauptsächlich über ihre Kunsttriebe, 1773; Scheitlin, Versuch einer vollständigen Tierseelenkunde, 1840; M. Perty, Über das Seelenleben der Tiere, 1865; v. Hartmann, Philosophie des Unbewußten, 1869; Fr. Schultze, Die Tierseele, 1868; J. Bona Meyer, Philosophische Zeitfragen, 1870; Fr. Körner, Instinkt und freier Wille, 1875.

§ 48. Immaterialität, Spiritualität und Individualität der Seele.

1. Die Seelensubstanz kennzeichnet sich, wie aus dem Vorherigen einleuchtet, im Gegensatze zur Materie als eine immaterielle Substanz. Als solche ist sie physisch einfach, wogegen die Materie zusammengesetzt und teilbar ist. Diese Einfachheit erhellt aus ihren Thätigkeiten. Denn alle bewußten Innenzustände als solche sind einfache Akte, weil sie die Vorstellung von Ausdehnung, Gestalt, Teilbarkeit ganz und gar von sich ausschließen; folglich muß auch das Prinzip derselben einfach sein. Die Seele kann ferner in der Reflexion sich auf sich selbst zurückwenden und sich als das einheitliche Prinzip ihrer Zustände wissen. Dieses würde unerklärlich sein, wenn sie ein zusammengesetztes Wesen wäre. Denn gesetzt auch, die einzelnen Teile könnten sich auf sich zurückwenden oder auf andere Teile hinwenden, so würde das Resultat dieser Reflexion nun und nimmer das einheitliche Bewußtsein sein. — Weil die Seele physisch einfach ist, so kann sie auch nicht, wie die Materie, ausgedehnt sein oder circumscriptive einen Raum einnehmen (vgl. § 16, 3). Wohl aber ist sie definitive im Raume, sofern sie an einem bestimmten Orte, nämlich im menschlichen Leibe, sich befindet. — Mit der Einfachheit ist es ferner unvereinbar, wenn man die Seelensubstanz für ein Fluidum, ähnlich dem elektrischen, für einen Nervengeist u. dgl. nimmt. Denn ein solches Fluidum ist nicht unausgedehnt und unteilbar und daher nicht immateriell. Es verträgt sich indes wohl mit der Einfachheit der Seele, daß in ihr verschiedene Vermögen (Potenzen) sind, welche allerdings nicht zusammenhangslos nebeneinander bestehen, aber auch nicht auf eine Wirkungsweise zurückgeführt werden können.

2. Die Immaterialität der Seele ist weiterhin als Spiritualität oder Geistigkeit zu bestimmen, weil die Seele ein einfaches, vernünftiges und frei wollendes Wesen ist, und ein solches Wesen nennen wir Geist. Wie wir gesehen haben (§ 47, 3), eignet nur dem Menschen, nicht auch dem Tiere ein geistiges Leben; daher ist auch nur die Menschenseele ein

Geist. Aber sie ist ein Geist niederer Ordnung, weil sie in ihrer geistigen Thätigkeit von der Entwicklung und dem normalen Verhalten des leiblichen Organismus abhängt.

3. Die immaterielle, geistige Seele ist endlich eine *individuelle*, d. h. eine jedem Einzelmenschen eigene, allen andern Seelen gegenüber in sich abgeschlossene Substanz. Zwar behauptet der pantheistische Monopsychismus, daß (nach Averrhoes) die geistige Seele (der νοῦς) ein allen vernünftigen Wesen gemeinsamer Geist sei, welcher sich den Einzelmenschen in verschiedener Weise mitteile und dadurch die individuelle Verschiedenheit der Menschenseelen verursache; oder daß (nach Hegel) jede Einzelseele nur eine vorübergehende Erscheinungsweise der absoluten Idee oder Vernunft sei. — Gegen diesen Monopsychismus legt unser Selbstbewußtsein einen unabweisbaren Protest ein. Denn einem jeden bezeugt sein Selbstbewußtsein, daß alle seine bewußten Zustände *ihm allein* angehören, alle seine Handlungen in ihm selbst ihren verantwortlichen Urheber haben. Wäre die menschliche Seele nur Modifikation des allgemeinen Geistes, so könnte sie wohl von diesem als seine Modifikation gewußt werden, aber sie könnte unmöglich um sich selbst wissen. Daß unser Selbstbewußtsein einem allgemeinen Bewußtsein angehöre, unsere Seele nur Manifestation der Allseele sei, kann selbst eine Hegelsche Dialektik nicht wahrscheinlich machen. Und wie wir uns als selbständige Wesen wissen, so halten wir auch unsere Mitmenschen als für sich seiende Wesen; auch ihnen legen wir individuelle Seelen bei und vermögen uns nicht einzureden, daß wir mit ihnen einem gemeinsamen Allgeiste anhaften. Endlich ist, wie wir sehen werden, jeder Mensch seinem Gotte verantwortlich für sein Handeln. Dieses setzt notwendig die Individualität der Seele voraus. — Jede Menschenseele ist folglich individuell, und zwar vermöge ihrer Wesenheit und nicht erst infolge ihrer Vereinigung mit dem Leibe. Gerade durch seine individuelle Seele ist der Mensch unter allen irdischen Wesen das vollkommenste Individuum. Wie sich gezeigt hat, ist die Individualität der Pflanze vollkommener als die des anorganischen Körpers, und die des Tieres wieder vollkommener als jene der Pflanze; aber erst der Mensch weiß sich als Ich allen andern Dingen gegenüber; erst in ihm ist der Träger und das Prinzip der Individualität eine einfache Substanz. Daher hat auch erst beim Menschen die Sprache für jeden Einzelmenschen einen besondern Namen. Freilich steht noch höher als die Individualität des Menschen die des reinen Geistes, dessen Ich allein und rein ein einfaches Wesen ausdrückt und nicht, wie beim Menschen, einen mit einem zusammengesetzten Organismus verbundenen Geist.

2. Verhältnis der Seele zum Leibe.

§ 49. Der einseitige Dualismus.

1. Besteht nach dem Gesagten der Mensch aus Leib und Seele, als aus zwei wesentlich verschiedenen, in ihrem getrennten Sein und Wirken sich gegensätzlich verhaltenden Bestandteilen, so folgt die Verwerflichkeit des Monismus (vgl. § 44, 2), und nur der Dualismus befriedigt das vernünftige Denken. Es entsteht nun die Frage, wie Leib und Seele sich zu einander verhalten, insbesondere welches die Art und Weise ihrer Vereinigung im Menschen sei.

2. In betreff dieser Frage giebt es einen einseitigen Dualismus, welcher in allen seinen geschichtlich verschieden aufgetretenen Formen den gemeinsamen Grundgedanken hat, daß Leib und Seele in sich abgeschlossene, komplete Substanzen sind, welche im Menschen nur äußerlich, unwesentlich miteinander zusammenhangen. Um dann die thatsächliche Übereinstimmung zwischen den leiblichen und den seelischen Erscheinungen zu erklären, wurden verschiedene Hypothesen erfunden:

a) Der Occasionalismus (von Cartesius angebahnt und von Geulinx und Malebranche ausgebildet). Der Leib ist hiernach der Seele gegenüber ein selbständiger Automat, welcher durch sich selbst wirkt und in seinen (bewußtlosen) Thätigkeiten weder von der Seele beeinflußt wird, noch auch seinerseits auf diese einwirkt. Die Übereinstimmung zwischen Seele und Leib wirkt Gott unmittelbar, so zwar, daß bei Gelegenheit (occasio), wo die Seele für ihre Zwecke der Bewegung des Körpers bedarf, Gott diesem die entsprechende Bewegung giebt, und ebenso, wenn etwas auf den Körper Bezügliches zur Kenntnis der Seele kommen soll, Gott dieser die betreffende Kenntnis mitteilt (System der göttlichen Assistenz).

b) Das System der prästabilierten Harmonie. Leibniz, der Urheber desselben, hält fest, daß Leib und Seele ganz unabhängig voneinander bestehen und wirken; die vollständige Harmonie zwischen ihren Wirkungen läßt er verursacht sein durch göttliche Vorherbestimmung. Der Leib, ein Monadenkomplex, ist als Kunstwerk von Gott so eingerichtet, daß er aus sich das thut, was die Seelenmonade verlangt, und gerade dann, wann sie es verlangt. Und umgekehrt hat die Seele vom Schöpfer die Einrichtung bekommen, daß in ihr, so oft im Leibe ein Sinneseindruck stattfindet, unabhängig davon die entsprechende Empfindung oder Wahrnehmung entsteht.

c) Der Herbartsche Mechanismus. Nach Herbart liegen der

Erscheinungswelt unbestimmt viele Reale zu Grunde. Auch die Seele ist ein einfaches Reale, deren Qualität uns gänzlich unbekannt ist. Sie hat an sich keine Zustände, keine Empfindungen, Vorstellungen u. dgl., aber indem sie sich im Zusammensein mit den Leibesrealen gegen die Störungen, welche von diesen ausgehen, unverändert selbst erhält, entstehen Vorstellungen, auf welche alle sogen. Seelenthätigkeiten zurückzuführen sind. Das „Leben gehört der Materie" und geht nicht von der Seele aus, sondern dieser eignet nur eine geistige Regsamkeit, vermöge welcher sie gegen Störungen, welche von den Leibesmonaden mittelst des Nervensystems ausgehen, sich selbst erhält und Vorstellungen veranlaßt. Eine Wechselwirkung findet zwischen den Realen überhaupt und also auch zwischen Seele und Leib nicht statt, sondern der Leib lebt für sich, und die bewußten seelischen Thätigkeiten entstehen dadurch, daß zwischen den infolge der Selbsterhaltung zu stande gekommenen Vorstellungen ein mechanischer Druck und Gegendruck, ein Steigen und Sinken im Bewußtseinskreise stattfindet.

d) Das System des physischen Einflusses (von Newton, Clarke, Storchenau u. a. aufgestellt). Hiernach wirkt der Leib auf die Seele und diese auf jenen; es findet also eine eigentliche Wechselwirkung zweier selbständig bestehenden Substanzen statt.

e) Der Seelendualismus Günthers. Günther nimmt für die vegetativen und animalischen Funktionen mit Einschluß des begrifflichen Denkens als Prinzip die Naturpsyche oder Leibseele an, welche nach ihm das Naturprinzip auf der höchsten Stufe der Verinnerung ist. Dieser stellt er gegenüber, als wesentlich von ihr verschieden, den individuellen Geist, das Prinzip der Ideen. Beide sind im Menschen zu einer formalen Einheit verbunden wegen ihrer formalen Ähnlichkeit, da der Leibseele Bewußtsein, dem Geiste aber Selbstbewußtsein eignet. Daher die Einheit des menschlichen Selbstbewußtseins, sowie die Übereinstimmung zwischen den leiblichen (psychischen) und den geistigen Thätigkeiten.

3. Diese Ansichten erweisen sich sämtlich als unhaltbar.

a) Die beiden ersten Ansichten heben die Einheit des Menschen, deren wir uns bewußt sind, vollständig auf. Der Mensch ist thatsächlich ein aus Leib und Seele bestehendes Individuum; nach jenen Ansichten aber könnte die Übereinstimmung zwischen Leib und Seele auch bestehen, wenn beide räumlich voneinander getrennt existierten. Zudem ist mit dem Occasionalismus des Cartesius das Bewußtsein unvereinbar, daß wir selbsteigene und zudem verantwortliche Urheber unserer Handlungen sind (vgl. § 32, 2).

b) Auch die Herbartsche Ansicht kann vor dem vernünftigen Denken

nicht bestehen. Es ist unbegreiflich, wie die einfache Seelenmonade sich selbst erhaltend Vorstellungen veranlaßt und dabei schlechthin unveränderlich bleibt; denn Vorstellungen sind doch Zustände, die an einem Subjekte haften; es ist weiterhin undenkbar, wie diese Vorstellungen zu selbständigen Potenzen werden können, die sich gegenseitig verdrängen und anziehen. Wo ist endlich das Ich zu suchen, welches nach dem Zeugnisse des Selbstbewußtseins alle bewußten Zustände trägt und in welchem auch das Leben sein Centrum hat?

c) Das System des physischen Einflusses läßt gleichfalls die Einheit der menschlichen Natur nicht zur Geltung kommen, da diese Einheit hier nicht größer zu sein braucht als jene, welche Plato sich dachte, wenn er die Vereinigung von Leib und Seele mit der des Wagenlenkers und seines Wagens, oder des Steuermannes und seines Schiffes verglich. Die Einheit, welche aus der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele hervorgeht, reicht nicht aus, um die Einheit des menschlichen Individuums zu erklären. Außerdem läßt sich nicht begreifen, wie der Körper, welcher auf ein anderes nur einwirken kann, wenn er mit ihm in Berührung tritt, als ein Ausgedehntes aber nur mit einem Ausgedehnten in Berührung treten kann (contactus quantitatis), auf die einfache, unausgedehnte Seele einzuwirken im stande sei. Allerdings wirken auch leibliche Vorgänge auf die Seele, aber nur, nachdem der Körper durch die Seele zu ihrem lebendigen Leibe gemacht ist.

d) Betreffs des Güntherschen Seelendualismus endlich läßt sich nicht absehen, wie deshalb zwischen Leib und Geist eine innige Vereinigung bestehe, weil jener bewußt, dieser selbstbewußt sei. Denn soll der wesentliche Unterschied zwischen Natur und Geist gewahrt bleiben, so muß doch der Unterschied zwischen Bewußtsein der Natur und Selbstbewußtsein des Geistes ein wesentlicher sein, und dann ist der Gegensatz zu schroff, um aus der formalen Vereinigung beider die Einheit des menschlichen Bewußtseins begreifen zu können. Denn thatsächlich ist es ein und dasselbe Ich, welches empfindet und denkt, begehrt und will, sinnliche und geistige Akte setzt. Wenn aber zwei verschiedene Bewußtsein nur formal geeinigt sind, so läßt sich diese unteilbare Einheit des Ich nicht erklären. Dann sind auch die Gründe, welche Günther für die Zweiheit des Bewußtseins und daher für die Zweiheit der ihnen zu Grunde liegenden Seelen beibringt, nicht stichhaltig. Denn wenn Günther einen diametralen Gegensatz findet zwischen dem Begriffe als dem Gedanken vom allgemeinen in den Erscheinungen, und zwischen der Idee als dem Gedanken des Realgrundes hinter den Erscheinungen, und wenn er beide als Resultate entgegengesetzter, wie „Gipfel- und Wurzelstreben" sich verhaltender Denk-

prozesse faßt und daher ein doppeltes Prinzip im Menschen statuiert (bewußte Naturpsyche und selbstbewußter Geist), so ist dieser Schluß deshalb ohne Beweiskraft, weil die Prämissen falsch sind. Ein diametraler Gegensatz zwischen Begriff und Idee (im Güntherschen Sinne) ist eben nicht vorhanden. Zwar ist der Gedanke vom allgemeinen der Erscheinungen ein anderer, als der Gedanke des Grundes hinter den Erscheinungen, weil sie sich auf verschiedene Objekte beziehen; aber beide Gedanken sind Resultate ähnlicher, ja einander bedingender Denkprozesse. Wenn aber Günther u. a. auf den Widerstreit zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, zwischen Fleisch und Geist hinweisen, um zu folgern, daß diese einander widerstreitenden Kräfte verschiedenen Prinzipien angehören müssen, so ist zu erwidern, einmal, daß nicht allein zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, sondern auch zwischen Zuständen innerhalb der sinnlichen, sowie innerhalb der geistigen Sphäre Widerstreit stattfindet; und dann, daß dieser Widerstreit sich ganz wohl erklären läßt, wenn der Seele in der Einheit ihres Wesens verschiedene Kräfte beigelegt werden, vermöge welcher sie in verschiedenen, einander häufig durchkreuzenden Richtungen thätig sein kann. Und gerade der Umstand, daß das einheitliche Ich sich dieses Widerstreites bewußt wird, spricht gegen die Zweiheit der Seelen im Menschen. Denn wäre die geistige Seele eine andere als die sinnlich-begierliche, so könnte wohl jede des Widerstreites sich bewußt werden, welcher innerhalb ihres Bereiches obwaltet; aber daß beide sich einander widerstreiten, bliebe doch jeder einzelnen verborgen. Beruft man sich aber auf die formale Einheit beider Prinzipien, um das Bewußtwerden jenes Widerstreites im einheitlichen Ich zu erklären, so erscheint es sonderbar, wie zwei in Kampf miteinander stehende Prinzipien doch so einheitlich zusammenhalten.

§ 50. Wesenseinheit des Menschen.

1. Der einseitige, schroffe Dualismus ist also verwerflich, und nur jener Dualismus zulässig, welcher behauptet, daß der Mensch zwar aus zwei wesentlich verschiedenen Substanzen bestehe, daß diese Substanzen aber, an sich inkomplet, füreinander bestimmt seien und in ihrer Verbindung ein completum substantiale (vgl. § 14, 2, b), die einheitliche menschliche Person bilden; kurz: Leib und Seele sind im Menschen zur Wesenseinheit verbunden. Denn:

a) Nach dem Zeugnisse des Selbstbewußtseins ist der Mensch ein einheitliches Wesen. Unter dem Ich als dem Subjekte aller unserer Thätigkeiten verstehen wir nicht den Leib, noch die Seele für sich, sondern

den ganzen Menschen. Und wenn wir durch Reflexion die Überzeugung gewonnen haben, daß das Prinzip (principium, quo), wodurch unsere Thätigkeiten zu stande kommen, eine immaterielle Seele ist, so bleiben wir uns doch nach wie vor bewußt, daß das Subjekt (principium, quod) unserer Thätigkeiten weder Seele noch Leib ausschließlich, sondern die einheitliche menschliche Person sei.

b) Manche Thätigkeiten in uns können weder der Seele noch dem Leibe für sich eignen. Dieses sind die sogen. operationes conjunctae, d. h. Zustände, welche zwar seelisch sind, aber nur in Verbindung mit körperlichen Organen zu stande kommen (z. B. Empfindungen, Anschauungen). Dieselben haben zu ihrem Subjekte das Ich; dieses muß also die Einheit von Leib und Seele sein.

2. Die Verbindung von Leib und Seele zur Wesenseinheit bedingt, daß im Menschen nur eine Seele als Prinzip aller menschlichen Thätigkeiten sei. Und in der That läßt sich sowohl gegen den Trichotomismus, welcher den Menschen aus Geist (Prinzip der geistigen Thätigkeit), Seele (Prinzip der animalischen und organischen Funktionen) und Leib bestehen läßt, als auch gegen den Cartesisch-Leibnizschen, den Herbartschen, sowie gegen den Güntherschen Dualismus (vgl. § 49, 2) zeigen, daß das Prinzip der geistigen, sinnlichen und organischen Funktionen ein und dasselbe ist. Denn:

a) Das Selbstbewußtsein bezeugt uns, daß dasselbe Ich, welches denkt und will, auch sinnlich empfindet und begehrt, sowie sich ernährt und erhält; daß also einem und demselben Ich die geistigen, sinnlichen und organischen Funktionen zukommen. Diese Einheit des Bewußtseins wäre unerklärlich, wenn die genannten verschiedenen Funktionen in verschiedenen Prinzipien gründeten.

b) Erfahrungsmäßig besteht zwischen den geistigen, sinnlichen und organischen Zuständen ein inniger Zusammenhang und eine gegenseitige Abhängigkeit. Empfindungen, Anschauungen und sinnliche Begierden sind Voraussetzung für Begriffe und Willensakte, und wiederum werden jene durch diese hervorgerufen. Diese Thatsache bedingt die Identität der denkenden und empfindenden Seele. Denn bei der Annahme, daß Empfinden und Denken zwei verschiedenen Prinzipien angehören, müßte zur Erklärung jener Thatsache auch angenommen werden, daß beide Prinzipien sich gegenseitig mitteilen, was in ihnen vorgeht, und in diesem Falle müßte die empfindende Seele auch denken, die denkende auch empfinden. Der Umstand ferner, daß die niederen und höheren Seelenthätigkeiten sich gegenseitig behindern, schwächen, verdrängen, daß z. B. energisches Denken die Sinnesthätigkeit beeinträchtigt, und umgekehrt sinnliche Er-

regungen, Begierden u. dgl. das Denken stören, bleibt unverständlich, wenn sie nicht in einem Prinzipe wurzeln. Denn wäre die sinnliche Seele eine andere als die geistige, warum sollten beide dann nicht unabhängig und unbehindert voneinander thätig sein können? Wenn dagegen eine einfache Seele die sinnlichen und die geistigen Zustände auswirkt, so erklärt sich leicht, wie sie, in einer Richtung energisch thätig, in der andern sich mehr unthätig verhält. — Ebenso ist das sinnlich-geistige Leben mit dem organischen eng verkettet. Die unbewußten Zustände des leiblichen Organismus beeinflussen das bewußte Seelenleben und umgekehrt. Es ist bekannt, wie krankhafte Zustände des Organismus, insbesondere des Gehirns, wie Verschiedenheit des Geschlechtes, Alters, Klimas, der Nahrung u. dgl. das bewußte Seelenleben modifizieren, und welchen Einfluß wiederum die Seelenzustände (Einbildungen, Affekte, Leidenschaften u. s. w.) auf den Organismus haben. — Ganz besonders bekundet sich aber der innige Zusammenhang des bewußten und des unbewußten (organischen) Lebens bei den willkürlichen und unwillkürlichen Bewegungen. Um nämlich willkürliche Bewegungen auszuführen, ist nicht allein der Entschluß der Seele erforderlich, sondern auch die Thätigkeit der Muskelkraft, welche ganz dem Gebiete des organischen Lebens angehört. Dieses steht so sehr unter der Herrschaft der Seele, daß auf Befehl der letztern sofort die willkürliche Bewegung ausgeführt wird. Noch mehr deuten die unwillkürlichen, nachgeahmten Bewegungen des Gähnens, Lachens u. dgl. auf die Abhängigkeit des organischen vom psychischen Leben. Denn diese unwillkürlichen Bewegungen entstehen oft infolge der Wahrnehmung derselben an andern. Somit folgt auf Grund einer psychischen Thätigkeit (der Wahrnehmung) ganz unwillkürlich eine organische Bewegung. Dieser enge Zusammenhang und diese wechselseitige Abhängigkeit der bewußten und der unbewußten Zustände gestatten keinen Zweifel daran, daß die Seele und das organische Lebensprinzip im Menschen identisch sind.

c) Endlich weist auch die stufenweise Entwicklung des organischen, sinnlichen und geistigen Lebens auf die Einheit des ihnen zu Grunde liegenden Prinzips hin. Zuerst offenbart sich die organische Thätigkeit, welche den Leib von der einfachen Eizelle aus zu einem lebendigen Organismus bildet und als solchen erhält. Mit fortschreitender Entwicklung des organischen bethätigt sich auch das animalische und dann das geistige Leben. Hat sich diese stufenweise Entwicklung einmal vollzogen, dann bleibt das bewußte Leben im engsten Verbande mit dem unbewußten, bis mit dem Aufhören von jenem auch dieses ein Ende nimmt und der Organismus auseinanderfällt. Diese Thatsachen sind ganz erklärlich, wenn

im Menschen nur ein Prinzip thätig ist. Denn dieses Prinzip hat naturgemäß zuerst diejenigen (niederen) Vermögen zu entwickeln, welche der Entfaltung der andern (höheren) Vermögen voraufgehen müssen. Wenn dagegen der Geist von dem organisch-sinnlichen Prinzip wesentlich verschieden ist, so sieht man nicht ein, warum sich nicht beide gleichzeitig und unabhängig voneinander entwickeln und bethätigen können, warum der Geist erst bei einer gewissen Gehirnentwicklung zum Selbstbewußtsein gelangt. Ganz dasselbe gilt, wenn man die sinnlich-geistige Seele als eine einheitliche dem organischen Prinzip gegenüberstellt.

3. Sind nach dem Gesagten Seele und Leib im Menschen zur Wesenseinheit verbunden, und ist die einheitliche Seele das alleinige Prinzip aller organischen, animalischen und geistigen Thätigkeiten, so kann man (mit den Alten) die Seele als die substantielle oder Wesens-Form des Leibes bezeichnen. Denn die substantielle Form ist ja dasjenige, wodurch ein Ding sein eigentümliches Wesen und Wirken hat (vgl. § 21, 4). Im anorganischen Reiche fanden wir als Formprinzip die chemische Kraft, welche nicht zwar eine unbestimmte materia prima, sondern die Uratome zur höhern Einheit des Atoms verbindet und ihnen jene qualitative Beschaffenheit verleiht, vermöge welcher sie unveränderlich in sich bleibend sämtliche Eigenschaften der erscheinenden anorganischen Körperwelt verursachen. Im organischen Reiche ergab sich uns die Lebenskraft als substantielle Form, nicht zwar in dem Sinne, als wenn die Elemente, woraus der Organismus sich aufbaut, ganz ihre eigentümliche Beschaffenheit verlören, erst zur materia prima und dann durch die eduzierte Lebenskraft zum Organismus geformt würden (denn thatsächlich bethätigen sich auch im Organismus teilweise die chemisch-physikalischen Kräfte der Elemente); aber das Lebensprinzip beherrscht doch so sehr die Elemente, daß sie im Organismus vielfach ein ganz entgegengesetztes Verhalten als außerhalb desselben bekunden, und daß der ganze Organismus dem Lebensprinzip sein Dasein und Leben verdankt (vgl. § 41, 8). Und so ist in noch vollkommenerer Weise die Seele substantielle Form des Leibes. Die vierzehn Elemente, woraus der Leib zusammengefügt ist, verlieren ihre eigentümliche Wirkungsweise in demselben zwar nicht gänzlich; aber daß sie sich zu einem lebendigen Organismus zusammenfügen und als solchen fortwährend erhalten, hat seinen Grund in der Seele. Sie ist daher Wesensform, d. h. die substantielle Kraft, welche sich ihren lebendigen Leib aus den Elementen aufbaut und dessen Leben unterhält, welche sich Organe ausbildet, um durch diese animalische Funktionen zu vollbringen, und welche sich darüber hinaus als geistiges Wesen durch ihr Denken und Wollen ausweist. Wenn daher die Seele vom Leibe ent-

weicht, so hört auch das organische Leben auf. Zwar tritt dann nicht eine andere substantielle Körperform auf, sondern die Elemente, von der Herrschaft der Seele befreit, streben wieder in ihrer natürlichen Beschaffenheit sich zu bethätigen und arbeiten deshalb an der vollständigen Auflösung der organischen Verbindungen des Leibes.

4. Ist die Seele Wesensform im Menschen, also das den Leib gestaltende und erhaltende, sowie sinnlich und geistig thätige Prinzip, so erklärt sich

a) einerseits die Weise der sogen. *Wechselwirkung* zwischen Leib und Seele und anderseits die der *Seelenwirksamkeit* überhaupt. Von einer eigentlichen Wechselwirkung, so daß, wie die Seele auf den Leib, so auch dieser auf jene selbständig einwirke, kann keine Rede sein. Zwar empfängt die Seele vom Leibe Eindrücke und mittelst derselben Kunde von der Außenwelt, aber diese Eindrücke werden der Seele nur durch den von ihr belebten Leib übermittelt. Folglich befähigt die Seele zuerst als belebendes Prinzip den Leib, ehe sie als sinnlich-geistiges Prinzip leibliche Eindrücke empfängt und leibliche Bewegungen veranlaßt. Die Seele ist somit in letzter Instanz das alleinige Prinzip aller Wirksamkeit, wie sie ja auch als Wesensform das Prinzip der Wirklichkeit des Leibes ist.

b) Weiterhin ergiebt sich daraus, daß die Seele Wesensform ist, für ihre Wirksamkeit die Folgerung, daß sie in der *Einfachheit ihres Wesens verschiedene Kräfte und Vermögen* besitzen müsse. Denn wo sich wesentlich verschiedene Thätigkeiten offenbaren, da müssen wesentlich verschiedene Kräfte grundgelegt sein. Nun aber sind die organischen, animalischen und geistigen Funktionen wesentlich voneinander verschieden, sie setzen folglich verschiedene Kräfte voraus. Die Seele ist somit nicht metaphysisch, sondern nur physisch einfach (vgl. § 10, 1). Ihre Vermögen fließen zwar notwendig aus ihrem Wesen, sind aber weder mit diesem noch miteinander völlig identisch, und zwar deshalb nicht, weil die Seele nicht zugleich in allen ihren möglichen verschiedenen Richtungen thätig ist, sondern bald in dieser, bald in jener Weise sich äußert. In ihrem charakteristischen Unterschiede von allen übrigen irdischen Wesen ist sie geistiger Natur, jedoch nicht ein reiner, sondern ein zugleich als organisches und animalisches Prinzip thätiger Geist. Als solcher bildet sie sich einen vor allen andern Organismen ausgezeichneten Leib und Organe für ihre sinnlichen Thätigkeiten; dann bethätigt sie sich in sinnlicher und weiterhin in geistiger Weise, und bekundet hierdurch ein Wesen, welches als Geist ebensosehr über die Materie erhaben ist und für sich existieren kann, als es naturgemäß einem Leibe anzugehören

geeigenschaftet ist. — Aus dem Gesagten läßt sich die Einwendung, welche von Güntherscher Seite gegen die geistige Seele als organisierendes Prinzip des Leibes geltend gemacht wurde, leicht abweisen. Man behauptete nämlich, daß die Seele, wenn sie den Leib gestalte und erhalte, diese Thätigkeit mit Bewußtsein und Freiheit vollführen müsse. Thatsächlich wisse aber der Geist nicht unmittelbar um die Vorgänge der Gestaltung und Ernährung u. dgl. seines Körpers, noch sei er im stande, den organischen Lebensprozeß mit seinem Willen zu beherrschen. Also könne der Geist nicht das einzig organisierende Prinzip des Leibes sein. Hiergegen ist einfach zu bemerken, daß Selbstbewußtsein, Denken und Wollen nicht das ganze Wesen der Seele ausmachen, sondern den geistigen Vermögen derselben angehören, daß dagegen die niederen Funktionen in niederen Seelenkräften gegründet sind und daher mehr oder minder unbewußt und unwillkürlich verlaufen.

5. Endlich erledigt sich durch die Lehre, daß die Seele Wesensform und daher Prinzip wie der Wirklichkeit so aller Wirksamkeit des Menschen sei, die Frage nach dem Seelensitze. Als einfaches Wesen kann die Seele nicht circumscriptive einen Raum und somit eine bestimmte Gestalt annehmen, wohl aber definitive im Raume, d. h. an einem bestimmten Orte sein. Dieser Ort ist für jede Menschenseele der Leib, und es fragt sich nur, ob sie im ganzen Leibe, oder bloß in einem bestimmten Teile desselben gegenwärtig sei. Diejenigen, welche der Seele einen örtlichen Sitz in einem bestimmten Körperteile zuschreiben, verfallen naturgemäß auf das Gehirn, weil es mit den charakteristischsten Seelenthätigkeiten (den bewußten Zuständen) zweifelsohne aufs engste zusammenhängt. In der That hat fast jeder Teil des Gehirns (Zirbeldrüse, Balken, Brücke u. s. w.) die Auszeichnung erfahren, zum Seelensitze erhoben zu sein. Da sich aber herausgestellt hat, daß die bewußten Seelenzustände an die ausgebreiteten Windungen des großen Gehirns gebunden sind, so kann nur mehr von einem ausgebreiteten Sitze der bewußten Seele im Gehirne Rede sein. Weil ferner die bewußte Seele zugleich das Lebensprinzip des Leibes ist, so kann sie auch nicht ausschließlich im Gehirne wohnen; sondern indem sie den ganzen Körper durchwirkt, alle Organe lebendig und im lebendigen Zusammenhange miteinander erhält, muß sie auch im ganzen Körper gegenwärtig sein. Thatsächlich ist der Bestand unseres Lebens nicht ausschließlich an die Erhaltung eines Körperteils gebunden (obwohl freilich mit gewissen Organen enger verknüpft als mit anderen), sondern an den solidarischen Zusammenhang aller Teile. Die Seele gehört daher dem ganzen Leibe an; aber sie ist nicht so im ausgedehnten Leibe gegenwärtig, daß sie sich mit

demselben ausdehne, sondern sie ist ganz im ganzen Leibe und ganz in jedem Teile desselben. „Die unmittelbare Gegenwart in einem ganzen Raume beweist," wie Kant richtig bemerkt, „nur eine Sphäre der äußern Wirksamkeit, mithin keine Vielheit innerer Teile, mithin keine Ausdehnung." Als einfaches Wesen kann die Seele nicht durch körperliche, sondern nur durch virtuelle Berührung, also nur energetisch den ganzen Leib durchwohnen; und während sie ihrem Wesen nach den ganzen Körper einnimmt, ist sie je nach ihrer verschiedenen Wirkungsweise in den einzelnen Organen in verschiedener Weise gegenwärtig: als bewußte Seele im großen Gehirn, als bewegende im Rückenmark, als vegetative in dem Gangliensystem u. s. w.

Vgl. über das Verhältnis der Seele zum Leibe Liberatore, Del composto umano; Kleutgen, Philosophie d. Vorzeit, 2. Bd.; Ant. Braetz, Spekulative Begründung der Lehre der kath. Kirche über das Wesen der menschlichen Seele und ihr Verhältnis zum Körper; Morgott, Geist und Natur im Menschen. Über den Seelensitz vgl. noch Fechner, Elemente der Psychophysik, 2. Bd.

3. Ursprung und Fortdauer der Seele.

§ 51. Ursprung derselben.

1. In betreff der Seele, welche sich als eine immaterielle, geistige, aber zugleich den materiellen Leib bildende und belebende Substanz erwiesen hat, ist noch die Frage zu erledigen, woher sie ihren Ursprung habe, und ob sie nach dem leiblichen Tode noch fortbestehen werde. Diese Doppelfrage kann hier (in der immanenten Weltbetrachtung) nur negativ beantwortet werden, indem wir zeigen, daß die Menschenseele einerseits nicht aus den chemisch-physikalischen Kräften der Natur, noch aus den organischen Bildungen mit Einschluß des Tierreiches ihren Ursprung haben könne; daß sie aber auch andererseits weder durch sich, noch durch Naturkräfte vernichtet werden könne.

2. Wie oben (§ 41, 7) gezeigt wurde, läßt sich aus den materiellen Stoffen nicht einmal das organische Lebensprinzip herleiten, um wieviel weniger also die Menschenseele, welche eine immaterielle, geistige Substanz ist. Die materialistische Herleitung der Seele aus dem bloßen Stoffe erweist sich daher sofort als unsinnig. — Aber auch jene naturalistische Ansicht, welche den Ursprung der Menschenseele zwar nicht in die Materie, aber doch in die organische Natur verlegt, ist verwerflich. Diese Naturalisten nehmen als Gegner der generatio aequivoca das organische Leben als ein ursprünglich gegebenes an und leiten mit Hülfe der Darwinschen Transmutationstheorie die Formenmannigfaltigkeit des

organischen Lebens aus einem (oder einigen) ersten Organismus ab. Auch das Menschenleben, als das relativ vollkommenste organische Leben, soll durch Umwandlung und stufenweise Vervollkommnung der Organismen aus dem Tierreiche entstanden sein. Gegen diese Ansicht spricht außer den (§ 43) für die Unhaltbarkeit der Darwinschen Theorie angeführten Gründen namentlich die wesentliche Verschiedenheit der Menschen- und der Tierseele, wonach jene als einfaches, geistiges Wesen im geraden Gegensatze zum materiellen Stoffe, wie auch zum tierischen Lebensprinzipe steht (vgl. § 47).

3. Der erste Ursprung der Seele am *Anfange* der Menschheit kann demnach weder im anorganischen noch im organischen Reiche der Natur liegen, sondern muß auf eine übernatürliche Ursache (wie sich zeigen wird, auf den schöpferischen Gott) zurückgeführt werden. Hier entsteht nun die weitere Frage, woher im *Verlaufe* des Menschengeschlechts die einzelnen Seelen ihren Ursprung haben. Da die Entstehung des Menschen an den Akt der Zeugung geknüpft ist, so behauptet eine Ansicht, daß durch den Zeugungsakt der Eltern die Seele sowohl als der Leib hervorgebracht werden — *Generatianismus*. Dagegen will eine andere Ansicht, daß nicht allein die ersten, sondern auch alle folgenden Menschenseelen der Schöpfermacht Gottes ihr Dasein verdanken — *Creatianismus*.

4. Der Generatianismus, auch Traduzianismus genannt, behauptet also, daß die ganze Menschennatur durch Zeugung entstehe, wie der Leib aus der leiblichen, so die Seele aus der seelischen Natur der Zeugenden. Man beruft sich für diese Ansicht auf die Ähnlichkeit zwischen dem menschlichen und dem tierischen Zeugungsakte. Wie überall im Bereiche der höheren Lebewesen ein Organismus einen andern ihm gleichartigen erzeuge, so müsse es sich auch wohl mit dem vollkommensten organischen Wesen, dem Menschen, verhalten, zumal zwischen Eltern und Kindern zumeist eine so auffallende, nicht allein physische, sondern auch psychische Übereinstimmung obwalte. Auch könne man nicht geltend machen, daß in der Zeugung sich eine Teilung vollziehe, und dieselbe deshalb mit der Einfachheit der Seele unvereinbar sei. Das Hauptsächlichste bei der Zeugung sei ja nicht der Samenstoff als solcher, sondern die Setzung eines neuen Lebensgrundes. — Indes der Generatianismus läßt sich für unser Denken nicht rechtfertigen. Die Lebenskraft der höhern Organismen kann durch die Zeugung fortgepflanzt werden, weil sie ein dem Stoffe innewohnender Teil des lebendigen Wesens, aber keine Substanz ist, welche für sich bestehen kann. Die Menschenseele ist aber nicht allein Prinzip des organischen, sondern auch des geistigen Lebens, und eben dadurch bekundet

sie sich als ein von den Naturwesen wesentlich verschiedenes Wesen, als eine (inkomplete) Substanz. Daher muß sie einen andern Ursprung als jene haben. Zudem läßt sich die Zeugung der Seele des Kindes aus der der Eltern schwerlich anders als eine Emanation, und somit ohne eine Art von Teilung nicht denken. Diese ist aber bei einer immateriellen, geistigen Seelensubstanz nicht zulässig. Nur wenn dem Entstehen der Seele eine materielle Ursache, ein Stoff zu Grunde läge, ließe sich der Generatianismus rechtfertigen. Aber ein solcher Stoff ist bei einer immateriellen Seelensubstanz undenkbar.

5. Wenn also die Seele nicht durch Zeugung aus den Elternseelen emanieren kann, so ist der Generatianismus unzulässig, es sei denn, daß im Zeugungsakte eine schöpferische Thätigkeit sich annehmen ließe. Diese Fassung und Rechtfertigung giebt Frohschammer seinem Generatianismus. Die Zeugung ist ihm ein Schöpfungsakt der menschlichen Natur, eine Schöpfung aus nichts, durch die von Gott der Menschheit verliehene sekundäre Schöpfungsmacht des Geschlechts. Dagegen ist zu bemerken, daß erfahrungsmäßig alles Schaffen des Menschen, selbst wenn es von seinen höchsten geistigen Kräften vollzogen wird, kein Hervorbringen aus nichts ist, und also kein Grund vorhanden ist, in dem Zeugungsakte, welchen er mit dem Tiere teilt und nicht einmal durch eine bewußte Geistesthätigkeit vollzieht, einen eigentlichen Schöpfungsakt anzunehmen. Das vernünftige Denken aber erkennt (wie wir später sehen werden) in der Schöpfung eine absolute Thätigkeit, welche nur einem absoluten Wesen eignen und einem geschöpflichen weder an sich zukommen, noch mitgeteilt werden kann. Wenn man die Sache aber so deutet, daß die zeugenden Eltern nur die werkzeuglichen Ursachen seien, durch welche Gott die Seele des Kindes schafft, so vergißt man, daß das Werkzeug doch in einer Beziehung zu der beabsichtigten Wirkung stehen, dieselbe mitzubewirken im stande sein muß. Zur schöpferischen Thätigkeit bedarf Gott keines Werkzeuges und fände auch kein taugliches Werkzeug außer sich. Dieser Generatianismus muß also konsequent zum Creatianismus fortschreiten.

6. Nur der Creatianismus hat somit Anspruch auf Wahrheit. Die Seele entsteht nicht aus einer materiellen Ursache, sondern allein durch ein wirkendes Prinzip, tritt also infolge eines Schöpfungsaktes, welchen, wie sich später zeigen wird, nur Gott setzen kann, ins Dasein. Wollte man einwenden, daß nach dieser Annahme der Mensch nicht Erzeuger des Menschen sei, so haben wir darauf zu bemerken, daß der Mensch zwar zunächst nur den Leib, aber mittelbar den Menschen erzeugt, sofern Gottes Schöpfungsakt mit dem menschlichen Zeugungsakte verknüpft ist. Der Erzeuger bringt einen solchen Körper hervor, der geeignet ist, ein

menschlicher Leib durch Vereinigung mit einer entsprechenden Seele zu sein, und die Seele verbindet sich mit diesem Körper „gemäß dem von Anfang in die Natur gelegten Gesetze", wonach Gott bestimmt hat, daß mit jeder Zeugung, welche einen für eine Seele geeigneten Körper setzt, diese Seele durch sein allmächtiges Wirken entstehen solle. Die auffallende Ähnlichkeit der Eltern und Kinder erklärt sich teilweise aus Nachahmung und Angewöhnung, teilweise wohl daraus, daß Gott dem erzeugten Körper eine entsprechende individuelle Seele zuteilt, und daß auf den Embryo, in welchem das Seelenleben noch schwach sich bethätigt, das mütterliche Leben von großem Einflusse ist.

7. Auf dem Standpunkte des Creatianismus entsteht noch die Frage nach dem Zeitpunkte, wann Gott die Seelen der Einzelmenschen schaffe. Sie hat eine dreifach verschiedene Antwort gefunden:

a) Nach der einen Ansicht existierten die Seelen schon vor der Erzeugung ihrer Leiber (Präexistentianismus). Origenes lehrte nach dem Vorgange Platos, daß alle Menschenseelen ursprünglich zugleich von Gott geschaffen und mit der Zeit zur Strafe in Leiber eingeschlossen seien. Nach Leibniz sind in Adam alle Menschenseelen zugleich geschaffen, eingehüllt in kleine Körperchen. Bei jeder Zeugung wird ein solches Körperchen evolviert und dadurch die Seele zum Bewußtsein gebracht. — Der Präexistentianismus ist unhaltbar. Denn die Seele ist ein Wesen, welches zwar ohne einen Leib existieren kann, aber doch naturgemäß die Bestimmung hat, mit einem Leibe verbunden zu sein und nur in dieser Verbindung ihre eigenen Fähigkeiten stufenmäßig zu entfalten vermag. Getrennt von ihrem Leibe ist die Seele eine inkomplete Substanz, gleichsam ein Bruchstück. Nun ist es aber nicht Weise der Natur, zuerst ein Bruchstück zu schaffen und dann es zu ergänzen, sondern es kommt wohl der Fall vor, daß zuerst das Ganze da ist und dann ein Teil verloren geht. Die Annahme der Präexistenz der Seele ist somit eine unnatürliche und zudem ganz willkürliche Hypothese, welche nur auf dem Standpunkte des einseitigen Dualismus (vgl. § 49) gemacht werden kann, indem man die Wesenseinheit des Menschen aufhebt und die Verbindung von Leib und Seele ganz zufällig eintreten läßt. Dieses ist in der That der Fall bei Leibniz, und bei Origenes vollends ist die Verbindung nicht allein eine un- sondern gar widernatürliche, eine Strafe für frühere Verschuldung und als solche unvereinbar mit der thatsächlichen Anhänglichkeit des Menschen an das Leben und seinem Schauder vor Tod und Verwesung.

b) Eine andere Ansicht behauptet mit vollem Rechte, daß die Seele nicht vor der Erzeugung des Leibes geschaffen, sondern dem erzeugten Leibe eingeschaffen werde. Jedoch soll dieses erst einige Zeit nach der

Zeugung geschehen. Nach der gangbaren Ansicht des Mittelalters entsteht bei der Zeugung durch die Zeugungskräfte der Natur im Embryo zuerst nur ein vegetatives Lebensprinzip, später ein sinnliches, und erst nach vollendeter Organisation (etwa 40 oder 80 Tage nach der Empfängnis) wird die vernünftige Seele geschaffen, welche dann zugleich die Funktionen des vegetativen und animalischen Prinzips übernimmt. Diese Ansicht stützt sich auf den Grund, daß die Form erst dann entstehe, wenn der Stoff zu einem für sie geeigneten Träger geworden sei, und somit die Seele als intellektuelle Form einen schon in etwa ausgebildeten Leib voraussetze. — Allein wenn die Seele später das Prinzip nicht allein aller geistigen, sondern auch aller sinnlichen und organischen Funktionen ist (vgl. § 50, 2), worum sollte sie sich nicht von Anfang an als solches bethätigen, zuerst plastisch gestaltend, allmählich empfindend und endlich denkend? Ohnehin ist ja der Leib, solange er im Mutterschoße weilt, für die Seele, um sich intellektuell zu bethätigen, nicht geeignet, und daher könnte auch nach der genannten herrschenden Ansicht die später geschaffene Seele zuerst nur organisch und animalisch thätig sein.

c) Somit dürfte wohl diejenige Ansicht den meisten Anspruch auf Wahrheit haben, welche behauptet, daß mit dem Augenblicke der Empfängnis zugleich die Seele geschaffen werde. Statt sich also eine Zeitlang vertreten zu lassen, ist die Seele im Embryo mit dem Beginne des menschlichen Lebens vorhanden und bildet in stufenmäßiger Folge sich ihren Leib aus, sowie dem entsprechend ihre eigenen sinnlichen und geistigen Fähigkeiten.

§ 52. Fortdauer der Seele.

1. Im Leben eines jeden Menschen tritt früher oder später der Moment ein, wo alle Lebensäußerungen aufhören, und der leibliche Organismus durch einen allmählichen Auflösungsprozeß zu verfallen beginnt. Hier entsteht nun die eigentliche Lebensfrage, ob damit auch die Seele ein Ende habe, oder aber, ob sie über das Grab hinaus und zwar ewig fortdauere, d. h. *unsterblich* sei. Diese Frage hat selbstredend für die seelenleugnenden Materialisten gar keinen Sinn; aber auch die Pantheisten, welche die Menschenseele nur als vorübergehende Daseinsweise des absoluten Geistes fassen, sie deshalb konsequent in diesen wieder aufgehen lassen, müssen dieselbe verneinen. Denn Unsterblichkeit bedeutet *individuelle Fortdauer* und nicht das allein, sondern auch *persönliches Fortleben* der Seele, d. h. ein Fortleben der Einzelseele, welches sich in geistigen Akten bethätigt. Daher müssen auch jene

den Unsterblichkeitsleugnern beigezählt werden, welche zwar ein Fortdauern, aber kein Fortleben der Seele anerkennen.

2. Die Beweise für die persönliche Seelenfortdauer kann man in historische, metaphysische und teleologische einteilen.

a) Der historische Beweis beruft sich auf die Allgemeinheit des Unsterblichkeitsglaubens bei allen Völkern. Um diese Thatsache zu erklären, wird man annehmen müssen, daß jedem Menschen das Unsterblichkeitsbewußtsein und damit die Zuversicht auf ein ewiges Leben innewohne. — Ohne alle Bedeutung ist dieser Beweis zwar nicht, aber er entbehrt doch einer strengen Beweiskraft. Denn einmal steht die Allgemeinheit des Unsterblichkeitsglaubens nicht über allen Zweifel fest. Dann ist die Allgemeinheit einer Lehre nicht immer eine Bürgschaft für ihre Wahrheit. Und wenn man aus der Allgemeinheit des Unsterblichkeitsglaubens folgert, daß jedem Menschen das Unsterblichkeitsbewußtsein innewohne, so ist diese Folgerung keine notwendige. Zudem müßte dieses Unsterblichkeitsbewußtsein ein doppeltes Moment enthalten: den Gedanken der Unsterblichkeit und die Gewißheit, daß er an unserer Seele werde verwirklicht werden. Diese Gewißheit ist im Selbstbewußtsein nicht ohne weiteres gegeben. Wie wäre sonst die häufige Leugnung der Unsterblichkeit zu erklären? Wollte man aber aus dem bloßen Gedanken der Unsterblichkeit die Gewißheit derselben folgern, so wäre dieses ein sogenannter ontologischer Beweis für die Unsterblichkeit, welcher nur unter der Voraussetzung, daß Sein und Denken identisch seien, Geltung hätte. In der That ist den pantheistischen Identitätsphilosophen (Spinoza, Hegel u. a.) der ontologische Beweis der geläufigste. Aber nicht die Unsterblichkeit des Einzelnen, sondern nur die der absoluten Substanz oder des Allgeistes suchen sie damit zu erweisen.

b) Der metaphysische Beweis folgert aus der Natur und Beschaffenheit der Seele ihre Unsterblichkeit, d. h. ihre Fortdauer, wie ihr Fortleben.

α) Die Fortdauer der Seele folgt aus ihrem Wesen. Die Seele ist eine Substanz, welche nicht durch den Organismus erzeugt, noch auch, wie dieser, zusammengesetzt und teilbar ist. Sie kann also als einfaches, immaterielles Wesen nicht durch Auflösung in Teile untergehen. Der leibliche Organismus, sowie die organischen Lebewesen überhaupt gehen unter, indem sie sich in ihre Bestandteile auflösen; aber die Bestandteile bleiben sämtlich fortbestehen und gehen andere Verbindungen ein. Wieviel mehr kommt es also dem geistigen Seelenwesen zu, fortzudauern! Dem tierischen Lebensprinzip kann kein selbständiges, von seinem Organismus getrenntes Fortbestehen eignen, weil es kein selbständiges Bestehen in demselben hat.

Aber die Menschenseele, ein selbständiges und selbstmächtiges Wesen, wie sie ist, bedarf zu ihrer Fortdauer nicht des leiblichen Organismus. Das Untergehen der Seele könnte höchstens in der Weise gedacht werden, daß sie in ein anderes geistiges Wesen verginge (korrumpierte) — ein Gedanke, der zwar ganz außer unserer Erfahrung liegt, aber deshalb noch nicht von vornherein als absurd zu verwerfen ist, weil wir das innere Wesen des Geistes nicht durchschauen. Indes gilt das allgemeine Gesetz, daß Wesen, welche in andere vergehen, auch aus anderen entstehen. Nun aber entsteht die Seele aus nichts, durch einen unmittelbaren Schöpfungsakt, folglich könnte sie auch nur aufhören durch Vergehen in nichts, durch Vernichtetwerden.

β) Das persönliche Fortleben der Seele wird ermöglicht durch die eigentümliche Beschaffenheit ihrer geistigen Thätigkeiten. Zwar sind alle Bethätigungen der Seele in diesem Leben an den Organismus gebunden. Mit der Störung und dem Aufhören der Nerventhätigkeit wird auch das bewußte Seelenleben gestört und aufgehoben. Hieraus folgt jedoch nicht, daß die vom Leibe getrennte Seele nicht mehr erkennend, fühlend, wollend sich bethätigen könne, sondern nur, daß die Art dieser Bethätigung eine andere sein müsse. Die getrennte Seele kann sich als Lebensform oder als plastisches Prinzip des Leibes nicht bethätigen. Ebensowenig vermag sie die an leibliche Organe gebundenen Thätigkeiten des sinnlichen Empfindens, Wahrnehmens, Fühlens und Begehrens auszuführen. Aber die Bethätigungen des Denkens, des geistigen Fühlens und Wollens sind der getrennten Seele keineswegs unmöglich. Die Abhängigkeit dieser geistigen Thätigkeiten vom Organismus im gegenwärtigen Leben ist nur eine mittelbare, sofern sie Sinnesthätigkeiten zu ihrer Voraussetzung haben; in ihrem Wesen liegt diese Abhängigkeit nicht. Denn sie sind Thätigkeiten, welche allein von einem geistigen Prinzipe ausgehen können, und sie bezeugen, daß die menschliche Seele, im Unterschiede von den Lebensprinzipien der übrigen Lebewesen, ein Geist ist. Zwar kein reiner Geist ist sie, weil sie einem bestimmten Organismus zugehört und in Verbindung mit diesem ihre natürliche Daseinsweise hat, aber doch immerhin ein Geist, und als solcher befähigt, in einem außernatürlichen Zustande ohne den Leib fortzudauern und sich geistig zu bethätigen. Wenn die Seele in diesem Leben schon um so höher und reiner geistig thätig ist, je mehr sie sich von der Sinnenwelt zurückzieht und sich in sich selbst vertieft, ja wenn sie in gewissen Zuständen einer gelockerten Verbindung mit dem Leibe eine auffallend gesteigerte Geistesthätigkeit zu bekunden scheint, so deutet dieses unzweideutig auf ihre zukünftige leiblose Wirkungsfähigkeit hin. Auch werden der Seele die Objekte für diese leiblose

Bethätigung nicht fehlen. Denn offenbar kann sie sich selbst erkennen und wird in diesem Selbstbewußtsein auch den Erinnerungsnachklang haben von dem, was sie hienieden gewesen ist, gedacht und gethan hat. Nur während ihrer Verbindung mit dem Leibe ist ihr Selbstbewußtsein und das damit zusammenhangende Gedächtnis vom Organismus abhängig. Indem die körperfreie Seele sich selbst erkennt, faßt sie sich identisch mit sich in ihrem frühern Dasein und erneuert damit das Bewußtsein ihrer vergangenen, aber habituell aufbewahrten Thätigkeiten. Endlich wird die Seele im Lichte des absoluten Geistes und im Verein mit andern Geistern einen Reichtum von Erkenntnissen zu gewinnen im stande sein.

3. Dieser metaphysische Beweis zeigt nur die Möglichkeit der persönlichen Unsterblichkeit, schließt aber nicht die Möglichkeit aus, daß die Seele durch eine absolute Macht vernichtet werde. Das absolut notwendige Wesen allein hat die ewige Existenz wesentlich; es kann daher, wenn es existiert, nicht vernichtet werden. Der Menschengeist aber, weil entstanden und einem beständigen Wechsel von Zuständen unterworfen, ist ein zufälliges Wesen, und der Gedanke seiner möglichen Vernichtung hat nichts Widersprechendes. In der Hand des Wesens, dem er sein Dasein verdankt, ruht auch seine Fortdauer. Der metaphysische Beweis bedarf daher der Ergänzung durch den *teleologischen* Beweis, welcher darthut, daß mit der Beschaffenheit Gottes und dem Zwecke, wozu er die Seele geschaffen hat, eine Vernichtung derselben unvereinbar sei. Dieser Beweis läßt sich aber erst dann führen, wenn die Beschaffenheit Gottes erkannt ist, und sein Verhältnis zu den Geschöpfen zur Sprache kommt.

II. Transcendente Weltbetrachtung oder natürliche Theologie.

§ 53. Übersicht.

1. Haben wir bisher die Welt in ihrem Wesen und ihren nächsten immanenten Gründen betrachtet, so wird im folgenden die Untersuchung auf den letzten Grund der Welt gerichtet sein müssen, um aus der Beschaffenheit und dem Verhältnisse desselben zur Welt unsere metaphysischen Erörterungen zu vervollständigen und abzuschließen. Die Benennung: „Transcendente Weltbetrachtung" wird durch die Untersuchung selbst ihre Rechtfertigung finden müssen, durch das Resultat nämlich, daß jener letzte Grund kein der Welt bloß immanenter, sondern auch transcendenter, ein außer- und überweltlicher ist.

2. Wir werden im folgenden zuerst das Dasein einer transcendenten Weltursache oder eines *persönlichen Gottes* nachweisen, sodann

die Wesensbeschaffenheit desselben untersuchen und endlich sein Wirken nach außen in Betracht ziehen.

A. Das Dasein Gottes.

a) Negativer Erweis des Daseins Gottes.

§ 54. Der Materialismus.

1. Das Kausalitätsgesetz nötigt uns zu der Annahme, daß, wenn jetzt etwas Wirkliches existiert, immer und ewig eine Wirklichkeit vorhanden gewesen ist. Denn der Grund der gegenwärtigen Wirklichkeit muß etwas Wirkliches sein. Hat dieses einen Anfang gehabt, so muß ihm wiederum ein Wirkliches als Grund vorangegangen sein u. s. w. So werden wir zuletzt auf eine anfangslose Wirklichkeit als Grund aller folgenden Wirklichkeiten geführt. Dieser anfangslose Weltgrund ist dann der Welt entweder immanent, oder transcendent, d. h. entweder den Weltdingen wesentlich gleich, oder wesentlich von ihnen verschieden. Diejenige Ansicht, welche den letzten Realgrund der Weltdinge ein der Welt bloß immanentes Wesen, also im Grunde genommen die Welt selbst sein läßt, wird vertreten von den beiden Hauptformen des menschlichen Irrtums, dem Materialismus und dem Pantheismus. Der Nachweis ihrer Unhaltbarkeit ergiebt zunächst einen negativen Erweis des Daseins Gottes.

2. Der Materialismus betrachtet als Wesen und Grund der Welt ausschließlich die Materie mit ihren Kräften. Derselbe tritt schon im Altertum auf (bei Demokrit, Epikur u. a.), aber als roher, einfältiger Versuch, die Thatsachen der Natur und des Geistes zu begreifen, dann in späterer Zeit besonders bei den französischen Encyklopädisten (Diderot, La Mettrie, Helvetius, v. Hollbach, Cabanis u. a.), endlich bei Philosophen und Naturforschern der Jetztzeit (L. Feuerbach, D. Strauß, K. Vogt, Büchner, Moleschott u. a.). Dieser Materialismus will eine einheitliche, rein mechanische Welterklärung sein und behauptet, daß die Materie mit ihren Eigenschaften, den sogen. Kräften, Grund und Ursprung aller Dinge, der toten wie der lebendigen, der bewußtlosen wie der bewußten sei. Der Stoff, an sich unerschaffen und unzerstörbar, sei das wahre Absolute. Indem er nach unveränderlichen chemisch-physikalischen Gesetzen die mannigfaltigsten Verbindungen der anorganischen wie der organischen Wesen bis hinauf zum Menschen eingehe, bekunde er fort und fort seine schöpferische Allmacht. Die Entwicklung der Welt im ganzen wie im einzelnen geschehe ohne Plan und Zweck, rein

mechanisch nach notwendigen Naturgesetzen. Der Materialismus anerkennt somit nur Stoffwesen, aber keinen Geist, am wenigsten einen überweltlichen Gott. Denn es giebt nach ihm nur sinnfällige, also stoffliche Dinge, und jedes transcendente, auf übersinnliche Objekte gerichtete Streben ist eine Verirrung des menschlichen Denkens. Daß endlich mit der materialistischen Denkweise keine Willensfreiheit, keine Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit, kein Streben nach Vervollkommnung vereinbar ist, versteht sich von selbst.

3. Die Halt- und Gedankenlosigkeit des Materialismus läßt sich unschwer erweisen. Denn:

a) Der Stoff soll das Absolute, der unbedingte Urgrund aller Dinge sein. Aber was ist denn der Stoff? Wenn wir mit den Materialisten allein das sinnlich Wahrnehmbare gelten lassen, so wissen wir über den Stoff nur, wie er uns erscheint, aber nichts über seine Beschaffenheit an sich. Um letztere kennen zu lernen, müssen wir über die Sinneswahrnehmung hinausgehen. Und da zeigt sich der Stoff nicht als einen einheitlichen, sondern als eine Vielheit von qualitativ verschiedenen Stoffelementen. Diese stehen sämtlich in Wechselbeziehung zu einander, kennzeichnen sich durch diese Abhängigkeit voneinander als beschränkt und bedingt und können somit weder einzeln noch in ihrer Gesamtheit absolut und unbedingt sein. — Für die sinnliche Wahrnehmung ist ferner der Stoff räumlich und zeitlich begrenzt. Mit der Annahme einer ewigen Materie und eines endlosen Raumes verläßt der Materialismus wieder die angenommenen Grenzen seiner möglichen Erkenntnis und bürdet zudem dem Denken den Unbegriff einer unendlichen Zeit und eines unendlichen Raumes auf.

b) Unstreitig kann kein Stoff ohne Kraft sein. Denn es giebt keinen unbestimmten, formlosen Stoff, sondern jeder Stoff hat bestimmte Eigenschaften oder Kräfte. Nur der mit Kräften versehene Stoff kann existieren und in Wechselbeziehung mit anderen Stoffen treten. Jedoch folgt nicht umgekehrt, daß keine Kraft ohne Stoff sein könne. Wohl sind die stofflichen (chemisch-physikalischen u. s. w.) Kräfte außerhalb der Materie nicht denkbar. Aber damit ist nicht die Unmöglichkeit erwiesen, daß stofflose Wesen mit ihren eigentümlichen Kräften existieren. Der Einwand, daß man solche übersinnliche Wesen nicht sinnlich wahrnehmen könne, ist nichtig, weil offenbar noch andere Wesen existieren können, als welche wir sinnlich wahrzunehmen vermögen.

c) Der Stoff mit seiner Kraft soll von Ewigkeit existieren. Wäre dieses der Fall, so müßte der Stoff durch sich, also unbedingt und notwendig da sein. Nun aber ist er nicht unbedingt; denn die Stoffelemente

bedingen sich gegenseitig, müssen also durch eine von ihnen verschiedene Ursache bedingt sein. Der Stoff ist auch nicht notwendig, als ob er nicht nicht existieren könnte. Er ist nur faktisch vorhanden, könnte aber auch nicht sein. Folglich muß der Grund, weshalb er existiert, außerhalb des Stoffes liegen. — Ferner der Stoff ist indifferent gegen Ruhe und Bewegung, indifferent gegen jeden Aggregatzustand und indifferent gegen jeden Ort, d. h. er kann ebenso gut in Ruhe als in Bewegung, ebenso gut in dem einen als dem andern Aggregatzustande, ebenso gut an dem einen als dem andern Orte existieren. Daraus folgt, daß der Stoff nicht aus sich existieren kann. Denn wenn der Stoff existiert, so muß er in einem der genannten Zustände existieren, also entweder in Ruhe oder in Bewegung, entweder im festen oder im flüssigen oder im gasförmigen Zustande, entweder in diesem oder jenem Orte. Existierte er nun durch sich selbst, so wäre er durch seine Wesenheit zum Dasein bestimmt, und zwar zum Dasein in einem der genannten Zustände, und dann könnte er nicht indifferent gegen diese Zustände sein. Folglich muß der Stoff eine Ursache außer sich haben.

d) Die thatsächliche Entwicklung der Körperwelt zeigt, daß sie nicht von Ewigkeit her besteht, somit einen Anfang gehabt hat. Denn es gilt der Wissenschaft als ausgemachte Thatsache, daß das organische Leben auf Erden einen Anfang gehabt habe. Es mußte also die Erdentwicklung an einem bestimmten Punkte angelangt sein, damit das organische Leben damals auftreten konnte, als es wirklich auftrat, und folglich mußte die Erdentwicklung von einem bestimmten Punkte anfangen, welcher von jenem Punkte eine endliche Entfernung hatte. Ferner muß, falls das Gesetz von der Erhaltung und Wechselwirkung der Kräfte richtig ist, das organische Leben einmal aufhören. Also muß auch, von diesem Zeitpunkt rückwärts gerechnet, ein bestimmter Anfangspunkt der Erdentwicklung angenommen werden. Wollten wir die Erdentwicklung ins Unendliche nach rückwärts verlegen, so müßten wir auch jene Zeitpunkte, wo das Leben anfing und wo es aufhören wird, unendlich rückwärts verlegen. — Hat aber die Weltentwicklung einen Anfang gehabt, so ist sie auch durch eine von ihr verschiedene Ursache bedingt.

e) Auch wenn man den Stoff mit seinen Kräften als gegeben hinnimmt, ohne nach seiner Ursache zu fragen, so erklärt das faktische Vorhandensein desselben noch nicht die faktische Verteilung der Stoffmassen im Weltenraume und die mathematische Gesetzmäßigkeit ihrer Bewegung. Warum waren die Stoffmassen ursprünglich im gasförmigen Zustande, da sie doch an sich indifferent sind gegen jeden Aggregatzustand? Und warum haben diese gasförmigen Stoffmassen sich als verschiedene Gas-

ballen an verschiedenen Punkten des Weltraumes zusammengehalten? Warum haben sich in ihnen Kernpunkte gebildet, die in rotierende Bewegung gerieten, den Gasball verdichteten und die Bildung der einzelnen Weltsysteme einleiteten? Ohne eine höhere Macht läßt sich alles gar nicht begreifen (vgl. § 34, 4).

f) In der Welt sind nicht allein tote Stoffe und Stoffmassen, sondern auch lebendige Wesen, und im Reiche der Lebewesen herrscht eine unverkennbare Ordnung und Zweckmäßigkeit. Nun zeigt die Geologie, daß die lebendigen Wesen nicht von Anfang an in der Welt waren, noch sein konnten. „Pflanzen und Tiere," sagt der Geologe Naumann, „konnten erst dann geschaffen werden, als die Temperatur bis auf einen für sie erträglichen Grad herabgesunken war, und alle Gebirgsschichten, welche vor dem Eintreten dieser Temperatur auf dem damaligen Meeresgrunde abgesetzt wurden, mußten sich daher notwendig als fossilfreie, als prozoische Bildungen erweisen." Wie ist also das Leben in die Welt gekommen? Aus den chemisch-physikalischen Naturkräften läßt es sich nicht erklären (vgl. § 41, 9). Um die Möglichkeit der Urzeugung darzuthun, hilft es nichts, mit Häckel den Anfang des organischen Lebens möglichst einfach zu denken, als sogen. Monere oder Vorstufe der Zelle. Denn entweder ist die Monere schon lebendig, oder noch tot, anorganisch. Ist sie lebendig, woher hat sie dann das Leben bekommen? Ist sie tot, wie kann sie sich dann zu einer lebendigen Zelle entwickeln? Helmholtz u. a. haben, die Unmöglichkeit der Urzeugung zugebend, die Entstehung des Lebens zu erklären gesucht durch Annahme kosmischer Keime, die von andern Weltkörpern auf unsere Erde, etwa durch Aerolithen, gekommen seien. Wenn diese abenteuerliche Annahme auch nicht geradezu unmöglich ist, so erklärt sie doch nicht den Ursprung des Lebens, sondern verlegt ihn nur auf andere Himmelskörper, wo die Urzeugung gerade so unmöglich ist, wie auf unserer Erde. Wenn nun auch manche Materialisten inkonsequent die erste Entstehung der Lebewesen dahingestellt sein lassen, dann aber alle Formenmannigfaltigkeit der Lebewelt, vom niedrigsten bis zum höchsten Organismus, nach der Darwinschen Theorie durch fortgesetzte Auseinanderentwicklung erklären, so läßt sich, um andere Bedenken gegen Darwins Theorie zu übergehen (vgl. § 43), gar nicht begreifen, wie durch das zufällige Entstehen von günstigen Eigentümlichkeiten der Organismen, durch das zufällige Vorhandensein günstiger Umstände, denen sich diese Eigentümlichkeiten anpassen sollen, endlich durch das zufällige Vererben derselben infolge richtiger Paarung die gegenwärtige, im großen wie im kleinen plan- und zweckmäßig geordnete Organismenwelt sich habe entwickeln können, selbst wenn man die Ent-

wicklungszeit auf Millionen und Billionen von Jahren ausdehnt. Denn Millionen Jahre vermögen, um mit Jean Paul zu reden, den Zufall nicht zum Vater der Ordnung und Zweckmäßigkeit zu machen.

g) Der Mensch soll nach den Materialisten das letzte Entwicklungsprodukt der natürlichen Zuchtwahl sein. Aber selbst wenn man sich auf den Standpunkt des Darwinismus stellt und sich nur an die morphologischen und anatomischen Charaktere hält, so läßt sich (nach Virchow u. a.) die Abstammung des Menschen von einem Urahn, den er mit dem Affen gemeinsam haben soll, nicht rechtfertigen. Zudem ist der Mensch ein vernunftbegabtes Wesen und als solches wesentlich vom Tiere verschieden (vgl. § 47, 3). Vollends eine materialistische Erklärung der menschlichen Seelenthätigkeiten ist durchaus unmöglich. Der Gedanke, einige hunderttausend Nervenfasern könnten das Selbstbewußtsein, sowie Begriffe von Raum und Zeit, von Wahrheit und Tugend, von Pflicht und Recht hervorbringen, ist eine vollendete Widersinnigkeit. Wir haben oben (§ 46) gezeigt, daß wir im Menschen ein immaterielles, geistiges Seelenwesen annehmen müssen, und nur der dem grobsinnlichen Augenscheine allein vertrauende Materialismus vermag sich nicht zu dieser Annahme zu erheben.

h) Die praktischen Folgerungen des Materialismus endlich sind derartig, daß sie für den Wert des Materialismus das schlechteste Zeugnis ablegen. Eine Lehre, welche keine sittliche Freiheit und Zurechnungsfähigkeit zuläßt, den Unterschied von Tugend und Laster aufhebt, nur das Recht des Stärkern gelten läßt, den Glauben an Gott und Unsterblichkeit für Einbildung erklärt, kann auf Wahrheit keinen Anspruch machen. Selbst Rousseau macht in dieser Beziehung eine treffliche Bemerkung: „Fliehe jene, welche unter dem Vorwande, die Natur erklären zu wollen, trostlose Lehren ausstreuen; die alles umstürzen, zerstören und mit Füßen treten, was der Wahrheit heilig ist; die dem Unglücklichen den letzten Trost rauben in seinem Schmerze, den Reichen und Mächtigen den einzigen Zügel ihrer Leidenschaften nehmen; die in dem Herzen die Stimme des Gewissens ersticken und die Hoffnung der Tugend vernichten und sich dabei rühmen, die Wohlthäter des Menschengeschlechts zu sein. Nie, sagen sie, ist die Wahrheit dem Menschen schädlich. Das ist meines Erachtens ein Beweis, daß ihre Lehre die Wahrheit nicht ist."

4. Somit erweist sich die rein mechanische Welterklärung des Materialismus als völlig haltlos. Es ist die Philosophie des Kindes, welche den sinnfälligen Stoff für den ewigen, absoluten Weltgrund ansieht und aus dem Toten das Lebendige, aus dem Vernunftlosen das Vernünftige, aus dem Zufall die Ordnung herleitet. Die Welt weist in allen ihren

Gestaltungen, als anorganische, organische und Menschenwelt, Zwecke auf, und sie ist für den zweckleugnenden Materialisten durchaus unverständlich.

Von den zahlreichen Schriften gegen den Materialismus sind hervorzuheben: Aug. Weber, Die neueste Vergötterung des Stoffes, 1856; Fabri, Briefe gegen den Materialismus, 1856; Janet, Der Materialismus unserer Zeit in Deutschland, 1866; Alb. Lange, Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, 1866; Haffner, Der Materialismus in der Kulturgeschichte, 1865; Ant. Tanner, Vorlesungen über den Materialismus, 1864; M. E. A. Naumann, Die Naturwissenschaften und der Materialismus, 1869; G. v. Hertling, Die Grenzen der mechanischen Naturerklärung, 1875.

§ 55. Der Pantheismus.

1. Der Pantheismus ist dem Materialismus einerseits verwandt, sofern er gleichfalls zu einem wahrhaft überweltlichen Weltgrunde, zu einem persönlichen und von der Welt wesentlich verschiedenen Gotte sich nicht zu erheben vermag; andererseits unterscheidet er sich von demselben dadurch, daß er nicht eine Vielheit und Mannigfaltigkeit von (stofflichen) Weltprinzipien, sondern ein einheitliches, mit den Weltwesen identisches Prinzip annimmt. Allerdings tritt der Pantheismus mitunter in so geläuterter Form auf, daß er von einem persönlichen, nicht allein innerweltlichen, sondern auch überweltlichen Gott spricht, aber trotzdem hält er an der Wesenseinheit Gottes und der Welt fest. Diese Wesenseinheit ist der Grundgedanke alles und jedes Pantheismus. Er wird mitunter auch Monismus, Alleinslehre genannt, weil ihm Gott das ἓν καὶ πᾶν, die ganze Welt göttlichen Wesens ist.

2. Die Summe der pantheistischen Weisheit läßt sich in folgenden Gedanken zusammenfassen: Gott ist alles und: Alles ist Gott. Beide Gedanken sind korrelativ, aber indem in dem einen Satze Gott, in dem andern das Alles als Subjekt nachdrücklich betont wird, entstehen die zwei Hauptformen des Pantheismus, welche wir den ontologischen und den kosmologischen nennen können.

a) Der ontologische Pantheismus geht von dem Grundgedanken aus: Gott ist alles. Das ἓν ist das allein wahrhaft Seiende, und das πᾶν, die Welt der Mannigfaltigkeit, ganz in das ἓν aufgegangen. Die erscheinende Welt in ihrer Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit, ihrer Beschränktheit und Veränderlichkeit hat kein selbständiges Dasein und ist entweder nur Schein und Täuschung, oder bloß ein verschwindendes Moment des absoluten Seins. Dieses absolute Sein, die unendliche, unveränderliche Substanz, existiert einzig und allein, die endliche Welt nichtiger

Erscheinungen ermangelt jeder Selbständigkeit. Somit ist dieser Pantheismus eigentlich Akosmismus und Idealismus, sofern er die Wirklichkeit der endlichen, veränderlichen Erscheinungswelt nicht festzuhalten vermag. Dieser Pantheismus findet sich:

α) bei den Indern in dem spätern Vedanta-System (welches über den reinen emanatistischen Brahmanismus schon hinausging). Brahma ist allein wirklich, und die Welt bloßer Schein (Maja). Dieser Weltschein existiert nur für den Menschen, solange er in dem Wahne befangen ist, daß er und die Welt außer ihm etwas vom Brahma Verschiedenes sei. Sobald er diesen Wahn aufgiebt, hört auch der Schein der Welt für ihn auf; die Welt und er selbst gehen auf in Brahma.

β) in Griechenland bei den Eleaten. Nur das Eine ist, behauptet Parmenides, und das Viele ist nicht. Dem Einen oder dem reinen Sein gegenüber ist das Viele und Veränderliche ein Nichtseiendes, ein leerer Schein, welcher allein in der trügerischen Vorstellung des Menschen existiert.

γ) in neuerer Zeit bei Spinoza. Nach Spinoza giebt es nur eine einzige, alle Bewegung ausschließende, unendliche Substanz. Die Bestimmungen, unter welchen sich die absolute Substanz der subjektiven Erkenntnis des Verstandes darstellt, machen ihre Attribute aus. Alle möglichen Attribute, welche nicht Beschränkungen sind, können in die Substanz gesetzt werden; aber der menschliche Verstand erfaßt nur die beiden Attribute des Denkens und der Ausdehnung. Die einzelnen Daseinsformen der Welt — Körper, wenn sie unter dem Attribut der Ausdehnung, und Ideen, wenn sie unter dem Attribut des Denkens betrachtet werden — machen die Modi der Substanz aus, und haben als solche keine eigene Wirklichkeit, sondern verhalten sich zur Substanz, wie die Meerwellen zum Meerwasser. Somit ist Gott alles, die Welt der erscheinenden Dinge in den Abgrund der absoluten Substanz versenkt.

b) Der kosmologische Pantheismus stellt den Grundsatz auf: Alles ist Gott; das ἕν ist in das πᾶν, in die Vielheit der Weltdinge aufgegangen, das ganze Weltall macht das Absolute aus. Hier ist das Absolute nicht die in sich abgeschlossene, bewegungslose Substanz, welcher gegenüber die Welt nur wesenloser Schein ist, sondern das Absolute geht Bewegung und Veränderung ein, offenbart und verwirklicht sich in den einzelnen Weltdingen und geht in ihnen auf. Vollständig durchgeführt ist dieser Pantheismus Pankosmismus und Atheismus im engern Sinne. Es lassen sich hier zwei Formen, eine unvollkommene (Hylozoismus) und eine vollkommene (Evolutionssystem), unterscheiden.

α) Der Hylozoismus nimmt eine der Materie (ὕλη) innewohnende

Weltseele an, welche die ganze Welt zu einem lebendigen Wesen macht und in allen Erscheinungen der Welt als ihren eigenen Lebensäußerungen sich offenbart. Entweder wird hierbei die Materie als ewig der Weltseele koexistierender Stoff gedacht, oder mit derselben für identisch, und die sichtbare Welt nur für die äußere Erscheinung der Weltseele gefaßt. Die letztere, eigentlich hylozoistische Anschauung findet sich weniger deutlich bei den alten Pythagoräern, bestimmter bei den meisten Stoikern, vollständig entwickelt bei Giordano Bruno. Nach letzterem ist die ganze Welt ein lebendiges Wesen. Die Weltseele ist identisch mit dem Weltstoff, welcher „als die schwangere Mutter aller Formen" diese aus sich durch die ihm innewohnende Lebenskraft hervorbringt. Die beseelte Materie ist Quelle alles Lebens, aller wechselnden Erscheinungen.

β) Das Evolutionssystem läßt den absoluten Weltgrund durch Selbstentfaltung sich zu den einzelnen Weltdingen entwickeln (evolvieren), und zwar in stufenweisem Fortschreiten zu immer vollkommeneren Daseinsformen. Dieses System findet sich:

αα) In alter Zeit bei Heraklit. Ihm ist das einheitliche Prinzip aller Dinge als feurige Urkraft gedacht in einem ewigen Kreislauf des Werdens, des Erlöschens und des Sich-wieder-entzündens. Hier ist aber die Evolution keine ununterbrochen fortschreitende, sondern abwechselnd eine fortschreitende (Weg nach oben) und eine rückschreitende (Weg nach unten).

ββ) In neuerer Zeit bei Schelling und Hegel. Eingeleitet wurde diese Richtung durch den Idealisten Fichte, dessen System als ein auf den Kopf gestellter Spinozismus erscheint. Während bei Spinoza der unendlichen Substanz gegenüber das Ich nur Schein ist, erklärt Fichte alles außer dem Ich als einen bloßen Schein für das Ich. — Schelling, nachdem er zunächst dem subjektiven Ich Fichtes die objektive Natur zur Seite gestellt hatte, behauptete sodann die totale Identität und Indifferenz von Subjekt und Objekt, von Ideal und Real, welche durch ihr Auseinandergehen in die Differenz zur Weltwirklichkeit werde. — In Hegel endlich findet das Evolutionssystem seinen vollständigsten Ausdruck. Nach ihm entwickelt sich das Absolute in ununterbrochenem Prozesse zu stets inhaltreicheren Daseinsformen, vom inhaltlosen Sein an (durch die Stufen des An-sich-sein, des Außer-sich-sein und des An-und-für-sich-sein) bis zum absoluten Geiste hinauf. Das Universum ist nichts als eine immerwährende Weltwerdung Gottes; die einzelnen Weltdinge sind nur verschwindende Durchgangspunkte im Prozesse des Absoluten, welches unermüdlich in konkreten Gestalten sich darzustellen bemüht ist, aber stets sich wieder in denselben vernichtet, um in neuen voll-

kommeneren Formen sich zu versuchen, „ein ewig verschlingendes, ewig wiederkäuendes Ungeheuer".

3. Von den genannten beiden Formen des strengen Pantheismus haben wir jene pantheistischen Formen zu unterscheiden, welche noch eine Überweltlichkeit Gottes, einen wenigstens scheinbaren Unterschied zwischen Gott und Welt anerkennen. Dahin gehört der Emanatismus, der Persönlichkeitspantheismus und der Semipantheismus.

a) Der Emanatismus behauptet zwar ein Eingehen des Absoluten in die Erscheinungswelt, aber noch kein Aufgehen in derselben. Die Welt ist nach ihm durch stufenweise herabsteigende Entwicklungen oder Ausströmungen aller Dinge aus der absoluten Urquelle entstanden. Das Weltganze bildet also eine Reihenfolge von Offenbarungen, deren Glieder in dem Grade vom Wesen des Göttlichen einbüßen, als sie von der Urquelle entfernt sind. Der Unterschied Gottes und der Welt, welcher scheinbar von Emanatismus gemacht wird, ist in Wahrheit nicht vorhanden. Denn das Ausfließende ist an sich immer dasselbe mit dem, wovon es ausfließt, wie das Wasser des Baches nicht verschieden von dem der Quelle ist. Geschichtlich erscheint der Emanatismus zumeist als Vorstufe des strengen ontologischen Pantheismus. Der Emanatismus begegnet uns:

α) in allen alten orientalischen Religionen. Im Brahmanismus der Inder ist Parabrahma oder das Brahma schlechthin das geschlechtlose Allgemeine, Unbegreifliche, Namenlose. Aus ihm emanieren die drei Götter: der Brahma, Wischnu, Schiwa, oder die hervorbringende, erhaltende und zerstörende Naturkraft. Der Brahmanismus bildete sich in der Vedantaschule zum vollständigen Akosmismus aus. — Im Parsismus offenbart sich das absolute, ewige Wesen (Zeruane akherene) in Ormuzd, dem Licht- oder guten, und in Ahriman, dem finstern oder bösen Prinzip. Aus diesen höchsten Emanationen fließen alle Wesen hervor. — In der ägyptischen Religionslehre emanieren aus dem ewigen, unendlichen, unfaßbaren Urwesen (Kneph) drei höchste Wesen, aus diesen acht Götter der ersten und aus letzteren zwölf Götter der zweiten Ordnung, welche Urheber der sichtbaren Welt sind.

β) bei den Neuplatonikern, Gnostikern und Kabbalisten. Aus dem Ur-Einen strömt nach Plotin die Vernunft oder die Ideenwelt, aus dieser die Weltseele, welche die Ideen äußerlich darstellt an der sichtbaren Materie und so Weltbildnerin ist. — Nach den (ägyptischen) Gnostikern fließt aus dem höchsten Gotte stufenmäßig eine Reihe von Äonen aus, von denen jeder spätere Äon ein abgeschwächtes Nachbild des unmittelbar vorhergehenden ist, bis zuletzt ein Äon niedrig genug steht, um die sichtbare

Welt hervorzubringen. — Den Kabbalisten zufolge steht an der Spitze aller Wesen das göttliche Prinzip als ein unbegreifliches Nichtsein. Aus diesem strömt zunächst der Urmensch und dann wie konzentrische Lichtkreise die zehn Sephirot, welche in ihrer abgestuften Aufeinanderfolge die Regionen der geschöpflichen Welt bilden.

b) Der Persönlichkeitspantheismus. Derselbe bestimmt Gott ausdrücklich als überweltliche Persönlichkeit, aus welcher er sich dann in emanatistischer Weise die Welt entstanden denkt. Schon die Gnostiker hielten die Persönlichkeit Gottes fest. Vorzüglich aber gehören hierher jene dem Mysticismus Jakob Böhmes verwandten nachhegelschen Systeme. Nach Jakob Böhme ist Gott ursprünglich ein bestimmungsloses Wesen, der unbegreifliche Ungrund. Durch Selbstentzweiung entsteht einerseits der Grund der Natur und andererseits der die Natur beherrschende Geist. Wie Böhme, so nimmt auch Schelling in seinem spätern Systeme einen theogonischen Prozeß an, indem er von einem ununterscheidbaren Ungrunde ausgeht, aus welchem sich zunächst die Natur als der Grund Gottes und dann die Gegensätze von Vernunft und Wille ausscheiden. Dadurch, daß die Vernunft im dunklen Grunde wirksam ist, um die darin verschlossenen Lichtkeime zu entbinden, kommt die Schöpfung zu stande. In ähnlicher Weise geht Ch. H. Weiße von einer unendlichen Möglichkeit als dem Urgrunde des göttlichen Wesens aus. Dieses erhebt sich durch eigene That zum Ursubjekt oder zur Vernunft und vollendet sich im Willen der Liebe. Indem die göttliche Willenskraft sich auf die urbildlichen Formen der Vernunft richtet, werden diese verselbständigt, und so entsteht die kreatürliche Welt. Der jüngere Fichte endlich stellt den absoluten persönlichen Gott an die Spitze der Wirklichkeit. Indem Gott seine Unendlichkeit in ihrer Macht und Fülle anschaut, entsteht in ihm eine erste geistige Schöpfung, das Reich der Ideen. Jeder dieser Ideen oder immanenten Urpositionen Gottes wohnt ein Wille und damit die Möglichkeit des Eigendaseins inne. Entläßt Gott die Urpositionen zum Eigendasein, so entsteht die Welt.

c) Der Semipantheismus. Dieser identifiziert Gott mit allen Geistern der Materie gegenüber. Diese Ansicht ist, weniger klar, ausgesprochen bei Plato und Aristoteles, vorzüglich aber bei den arabischen Aristotelikern. Diese nahmen eine ewige Materie neben einem ewigen Gott an. Um beide in einen Wesenszusammenhang zu bringen, ließen sie eine Reihe von immer schwächer werdenden Intelligenzen in kontinuierlicher Folge aus Gott emaniert sein bis hinab zu den menschlichen Seelen.

4. Der Pantheismus ist ein durchaus unwahres und verwerfliches System, eine vernunftwidrige Welterklärung. Es handelt sich für den

Pantheisten wie für den Theisten um das Grundproblem, das Endliche aus dem Unendlichen, das Veränderliche und Mannigfaltige aus dem unveränderlichen, einheitlichen Absoluten herzuleiten. Indem nun aber der Pantheist die Wesenseinheit des unendlichen, unveränderlichen Weltgrundes und der endlichen, veränderlichen Weltdinge behauptet, muß er sich zu dem krassen Widerspruch verstehen, daß das Unendliche zugleich endlich, das Unveränderliche zugleich veränderlich, Gott zugleich Sein und Werden sei. Bei dieser Konfundierung Gottes und der Welt bringt der Pantheismus es weder zu einem wahren Gotte noch zu einer wahren Welt.

a) Der ontologische Pantheismus richtet den Blick nur auf das Absolute und bestimmt es ganz richtig als ein unendliches, unveränderliches Wesen, verliert dabei aber die wirkliche Welt und bringt es zu gar keiner Welterklärung. Den Vedantisten und Eleaten ist die Welt ausgesprochenermaßen nur Schein und Täuschung. Aber auch Spinoza, der eine begriffliche Philosophie geben will, läßt die Welt unbegriffen. Denn wie man auch das Verhältnis der Attribute zur Substanz fassen mag, ob als rein subjektive, der Substanz selbst gleichgültige Verstandesbestimmungen, oder als wirkliche Eigenschaften der Substanz, — aus der absoluten, alle Negation ausschließenden Substanz Spinozas lassen sich nicht die mit Negation behafteten Weltdinge, läßt sich überhaupt kein Werden, kein Nacheinander, keine Veränderung, nicht einmal dem Scheine nach, erklären. Die Kluft zwischen der unendlichen Substanz und den endlichen Modi Spinozas ist nicht ausgefüllt durch Zwischenschiebung unendlicher Modi, nämlich der unendlichen Reihe der Körper und der Geister; denn eine unendliche Reihe aufeinander folgender Dinge ist unmöglich; die Reihe der Dinge, welche in der Gegenwart ein letztes Glied hat, muß darum auch in der Vergangenheit ein erstes Glied haben und kann nicht anfangslos sein.

b) Der kosmologische Pantheismus hält an der Realität der veränderlichen Welt fest, jedoch so, daß er den absoluten Weltgrund aufgeben muß. Denn er zieht das Absolute in den Fluß des Veränderlichen hinab, wodurch es notwendig verendlicht wird. Sind dem Hylozoismus die Erscheinungen und Veränderungen der Welt unmittelbare Wirkungen der Weltseele, so wird diese in den Prozeß des Werdens hineingezogen, kann also nicht in sich vollendet und unveränderlich sein. Und vollends nach dem Evolutionssystem ist das Absolute nie, was es werden soll; nur ein vergebliches Ringen nach Vollkommenheit, ein ewiger Prozeß der Selbstvervollkommnung, in allen seinen Daseinsformen endlich und beschränkt. Hegel hat allerdings die starre Substanz Spinozas in

Fluß gebracht, sie aus dem Zustande des wechsellosen Seins in den des ruhelosen Werdens versetzt, aber ihr dafür auch alle Unendlichkeit und Absolutheit genommen. Wenn aber Hegel einwendet, daß auch er ein unwandelbares Absolute behaupte, weil dasselbe nur dem gemeinen Verstandesdenken in Bewegung zu sein scheine, für das spekulative Vernunftdenken aber unwandelbar sei, dann fällt er wieder auf den spinozistischen Standpunkt zurück und läßt die veränderliche Welt, statt sie zu erklären, in nichtigen Schein aufgehen.

c) Der Emanatismus kann ebenfalls die Absolutheit und Unendlichkeit Gottes nicht aufrecht erhalten. Denn wie er sich das Ausfließen der Welt aus der absoluten Urquelle auch denken mag, jedenfalls verliert diese an Inhalt und büßt damit ihre Unendlichkeit ein. Und wenn der Persönlichkeitspantheismus den absoluten Weltgrund als einen überweltlichen, persönlichen Geist bestimmt, so entfernt er sich von dem richtigen Begriffe des absolut persönlichen Gottes wieder dadurch, daß er einen theogonischen Prozeß statuiert, mit diesem den kosmogonischen konfundiert, und so die Transcendenz Gottes wieder aufhebt und den Unendlichen verendlicht. Dasselbe gilt vom Semipantheismus. Eine Emanation der Geisterwelt aus dem göttlichen Geiste involviert notwendig eine Verendlichnng des letztern.

5. Der Pantheismus bringt es demnach so wenig als der Materialismus zu einer befriedigenden Welterklärung. Zwar bekundet er einen Fortschritt über den Materialismus durch die Annahme eines einzigen, absoluten Weltgrundes, aber entweder schließt er diesen von der Vielheit der Erscheinungswelt ganz ab, oder läßt ihn in derselben auf- und untergehen. Weder die Welt der Natur noch die des Menschengeistes vermag der Pantheismus zu erklären. Die Welt der Natur erweist sich als eine Vielheit von qualitativ verschiedenen Stoffen und deren Kräften. Diese als Erscheinung oder Modifikation Eines göttlichen Wesens zu fassen, ist eine willkürliche, ja widersinnige Annahme. Der Menschengeist aber ist nach dem Zeugnisse des Bewußtseins ein individuelles, selbstmächtiges, persönliches Wesen, kann also nicht selbstlose Modifikation oder Erscheinung der Allsubstanz sein. Endlich kann auch von Freiheit, von sittlicher und socialer Ordnung dort keine Rede sein, wo keine individuelle Selbständigkeit vorhanden ist, wo alle Dinge nur Erscheinungen oder Wirkungen Eines Wesens sind. — Indessen, wendet man ein, die pantheistische Weltanschauung ist unvermeidlich, wenn die Absolutheit und Unendlichkeit Gottes festgehalten werden soll. Denn ist Gott und Welt nicht Eines Wesens, sondern die Welt außer Gott, so wird dieser durch die Welt beschränkt und somit verendlicht. Es wird sich später zeigen,

daß die Welt zwar wesentlich verschieden, aber nicht absolut geschieden von Gott, durch seinen Willen hervorgebracht gefaßt werden muß. Als solche kann sie aber die Absolutheit und unendliche Vollkommenheit Gottes nicht beschränken.

b) Positive Beweise für das Dasein Gottes.

§ 56. Beweisbarkeit des Daseins Gottes im allgemeinen.

1. Hat sich vorläufig aus der Verurteilung des Materialismus und Pantheismus ergeben, daß die Welt aus einem ihr immanenten Grunde nicht begriffen werden kann, und folglich eine transcendente Weltursache anzunehmen ist, so haben wir jetzt durch positive Beweise das Dasein dieses Weltgrundes als des überweltlichen, persönlichen Gottes nachzuweisen.

2. Gegen die Beweisbarkeit Gottes wird indes von zwei entgegengesetzten Seiten — dem Traditionalismus und dem Ontologismus — Einwand erhoben:

a) Der Traditionalismus behauptet, daß die menschliche Vernunft aus sich unvermögend sei, das Dasein Gottes zu beweisen, daß vielmehr die Erkenntnis Gottes aus der Uroffenbarung stamme, sich in der menschlichen Gesellschaft durch Überlieferung erhalte und dem Einzelnen durch das Wort eingesprochen werde. Hiernach beruht alle Gotteserkenntnis auf Offenbarung und Glauben. — Wir haben in der Noetik die Unhaltbarkeit des Traditionalismus nachgewiesen und gezeigt, daß die Tradition, um für den Einzelnen durch gläubige Aufnahme eine Wahrheitsquelle sein zu können, notwendig ein Wissen der Einzelvernunft voraussetze. Dieses gilt auch für das Dasein Gottes. Denn um von demselben durch den Glauben gewiß zu sein, muß die Vernunft der menschlichen Gesellschaft als einer in dieser Hinsicht untrüglichen Autorität vertrauen können. Aber der Gesellschaft oder der allgemeinen Übereinstimmung als solcher vermag die Vernunft kein Vertrauen zu schenken (denn wenn die Einzelvernunft unvermögend ist, Gott zu erkennen, so ist es auch die Summe der Einzelvernünfte), sondern nur, sofern sie Trägerin der Uroffenbarung ist. Folglich muß die Vernunft, um der Tradition glauben zu können, der Uroffenbarung und damit schon des Daseins Gottes gewiß sein. Übrigens raubt der Traditionalismus aus mißverstandenem Eifer für die göttliche Offenbarung dieser ihre vernünftige Unterlage.

b) Der Ontologismus tritt den Beweisen für Gottes Dasein mit der Behauptung entgegen, daß dieselben durchaus überflüssig seien.

Vielmehr besäßen wir durch Intuition eine unmittelbare Gewißheit von Gottes Dasein, die jeden Beweis überflüssig mache. Das Dasein Gottes sei ja eine an sich gewisse Wahrheit, welche nicht erst bewiesen werden müsse. — Die Unwahrheit des Ontologismus haben wir ebenfalls in der Noetik dargethan, indem wir zeigten, daß die Annahme einer unmittelbaren Intuition Gottes eine willkürliche und unberechtigte Hypothese sei. Nach dem Zeugnisse unseres Bewußtseins besitzen wir keine intuitive Erkenntnis Gottes, und für uns ist das Dasein Gottes keine unmittelbar gewisse Wahrheit. An und für sich freilich ist das Dasein vom Wesen Gottes unzertrennlich, und für denjenigen, welcher eine unmittelbare Intuition dieses göttlichen Wesens besitzt, ist das Dasein desselben eine unmittelbar gewisse Wahrheit. Unserer beschränkten Vernunft ist aber ein solches Schauen Gottes hienieden versagt, daher die Gotteserkenntnis nur eine vermittelte. Die Mittel und Wege aber, wodurch die Vernunft sich der Gotteserkenntnis vergewissert, machen eben die Beweise für das Dasein Gottes aus.

3. Es ist somit weder unmöglich noch überflüssig, für das Dasein Gottes Beweise aufzustellen. Die menschliche Vernunft ist nicht so kurzsichtig, daß sie Gott nicht aus sich finden könnte, aber auch nicht so weitsehend, daß sie durch Intuition eine unmittelbare, über jeden Beweis erhabene Gewißheit von Gottes Dasein hätte. Vielmehr muß sie diese Gewißheit durch einen angestrengten Denkprozeß sich vermitteln. Allerdings bezwecken die Gottesbeweise nicht, den faktischen Ursprung der Gotteserkenntnis zu erklären. Faktisch entsteht das Gottesbewußtsein zumeist durch Erziehung und Unterricht, dann auch durch das eigene Nachdenken, welches, wie wir annehmen dürfen, von einer höhern Providenz geleitet, unwillkürlich auf einen persönlichen Welturheber schließt. Die Gottesbeweise wollen nur unsere wie auch immer erworbene Gotteserkenntnis rechtfertigen, das unwillkürliche und unklare Gottesbewußtsein zu einem wissenschaftlichen erheben und durch reflexive Betrachtung zur Klarheit und Bestimmtheit vermitteln, sowie die Möglichkeit darthun, daß die Vernunft aus sich die Überzeugung von Gottes Dasein gewinnen könne, und somit der Atheismus, der theoretische wie der praktische, unvernünftig und unentschuldbar sei.

4. Müssen wir nun der menschlichen Vernunft die Fähigkeit zuerkennen, sich über Gottes Dasein Gewißheit zu verschaffen, so fragt es sich noch, worin diese Fähigkeit bestehe, oder was in der Vernunft grundgelegt sein müsse, um zur Überzeugung von Gottes Dasein gelangen zu können. Man behauptet mitunter, daß dem Menschengeiste ein unmittelbares Gottesbewußtsein eignen müsse, und nur im Lichte desselben eine

wissenschaftliche Erkenntnis des überweltlichen Gottes zu gewinnen sei. — Offenbar kann dem Menschengeiste keine fertige, bestimmte Gottesidee angeboren sein (weil sonst die verschiedene Gestaltung des Gottesbegriffes bei den verschiedenen Völkern unerklärbar wäre), sondern höchstens eine dunkle und unbestimmte. Aber auch diese scheint uns unnötig zu sein. Der Menschengeist besitzt, wie wir in der Noetik sahen, keine angeborenen Ideen, sondern befruchtet sich zunächst mit Begriffen der empirischen Welt und erhebt sich über diese vermittelst gewisser Grundwahrheiten (principia per se nota) zur übersinnlichen Welt, zu Gott. Diesen Übergang zu Gott macht der Geist um so leichter, als das Gemüt, unbefriedigt mit dem Vergänglichen und Endlichen, von einem dunklen Sehnen und Suchen nach dem unvergänglichen, unendlichen Gute erfüllt ist.

5. Möglicherweise lassen sich zwei Wege einschlagen, um das Dasein Gottes zu beweisen, ein aprioriſcher vom Wesen und ein aposterioriſcher vom Wirken Gottes aus. Entweder sucht man aus dem bloßen Begriffe Gottes sein Dasein zu eruieren, oder man geht von der gegebenen Wirklichkeit aus und weist nach, daß die Ursache derselben nur Gott sein könne. Der aprioriſche Beweis heißt auch der ontologiſche, der aposterioriſche teilt sich in den kosmologiſchen, teleologiſchen und pſychologiſchen Beweis. Es wird sich im Verlaufe der Untersuchung herausstellen, daß der ontologiſche Beweis für die menschliche Vernunft nicht stichhaltig sei, sondern daß wir nur a posteriori das Dasein Gottes erschließen können. Die einzelnen aposterioriſchen Beweise sind dann aber im Zusammenhange miteinander zu würdigen. Sich ergänzend und verstärkend geben sie zusammen einen vollgültigen Nachweis für das Dasein des transcendenten, persönlichen Gottes.

§ 57. Der ontologiſche Beweis.

1. Der ontologiſche Beweis sucht auf dem Wege des abstrakten Denkens, aus dem bloßen Begriffe Gottes, dessen Dasein zu erweisen. Derselbe ist in verschiedener Weise formuliert worden:

a) Der hl. Anſelm, als der erste, welcher diesen Beweis aufstellte, argumentiert in folgender Weise: Der Menschengeist denkt sich Gott als das höchste, vollkommenste Wesen, vollkommener als welches nichts gedacht werden kann. Dieses denkbar höchste Wesen kann aber nicht allein in unserem Denken, sondern muß auch außerhalb desselben in Wirklichkeit existieren. Denn wenn etwas in Wirklichkeit existiert, so ist es vollkommener, als wenn es bloß im Denken da ist. Existierte somit das denkbar höchste Wesen bloß in unserem Denken, so wäre es nicht das

denkbar höchste Wesen, weil es noch denkbar wäre, daß dasselbe nicht allein im Denken, sondern auch in Wirklichkeit existiere, und dann erst wäre es in Wahrheit das denkbar höchste Wesen. Folglich muß Gott als das denkbar höchste Wesen in Wirklichkeit existieren.

b) Cartesius giebt diesem Beweise folgende Form: Alles, was ich als in dem Wesen oder Begriffe eines Gegenstandes enthalten klar und deutlich erkenne, das ist von demselben wahr. Nun erkenne ich mit Evidenz, daß in dem Begriffe Gottes, des höchst intelligenten, höchst mächtigen, höchst vollkommenen Wesens die Existenz notwendig enthalten ist, so notwendig, als es zur Natur des Dreiecks gehört, daß die Größe seiner drei Winkel gleich zwei rechten ist. Folglich ist es wahr, zu behaupten, daß Gott existiere.

c) Leibniz hält die beiden genannten Beweisformen für unzureichend, weil hier eine Voraussetzung gemacht werde, die erst bewiesen werden müsse. Denn aus den Gedanken des vollkommensten Seins folge erst dann dessen Existenz, wenn dieses vollkommenste Sein möglich wäre. Diese Möglichkeit lasse sich aber a priori nur bei adäquaten Ideen nachweisen, und es sei sehr zweifelhaft, ob wir von den göttlichen Vollkommenheiten adäquate Begriffe gewinnen könnten. Um dieser Schwierigkeit zu entgehen, glaubt er, eine viel einfachere Beweisführung zu erhalten, wenn er nicht von der Idee des vollkommensten Wesens, sondern von der des unbedingten oder durch sich seienden, d. h. durch seine Wesenheit existierenden Seins ausgehe. Nun macht aber die Wesenheit eines Dinges seine innere Möglichkeit aus. Was also durch seine Wesenheit existiert, existiert durch seine Möglichkeit. Ist daher die Möglichkeit des durch sich seienden Wesens bewiesen, so auch seine Wirklichkeit, welche hier ja mit der Möglichkeit gegeben ist. Diese Möglichkeit kann aber nicht bezweifelt werden. Denn wäre das durch sich seiende Wesen unmöglich, so wären auch alle nicht durch sich seienden Wesen unmöglich, und es gäbe überhaupt keine Möglichkeit mehr. Das unbedingte Wesen, weil möglich, muß folglich existieren.

2. Der ontologische Beweis ermangelt in jeder Form der Kraft eines wirklichen Beweises. Die Begriffe, welche durch abstraktes, rein logisches Denken gewonnen werden, enthalten nur die gedachte Wesenheit eines Dinges, ohne über die Existenz desselben etwas auszumachen. Man kann die begrifflich gedachte Wesenheit als wirklich oder als möglich fassen, der Begriff selbst wird dadurch nicht verändert. Aus der Analyse eines Begriffes läßt sich also über die objektive Realität seines Gegenstandes nichts feststellen. Mit der Denkbarkeit ist eben die Wirklichkeit noch nicht gegeben. Wenn man einwendet, daß dieses nur von endlichen

Dingen, nicht aber vom Unendlichen gelte, daß bei diesem gerade das Dasein zur Wesenheit gehöre, und der Begriff des Wesens Gottes auch sein Dasein mitenthalte, — so erwidern wir, daß hier der Begriff mit seinem Objekte verwechselt wird. Das Objekt des Gottesbegriffes ist freilich, wie sich später ergeben wird, ein Wesen, worin Dasein und Wesenheit zusammenfallen, aber unser abstrakter Begriff Gottes vermittelt uns nicht diese Einsicht, daß das Dasein von seinem Wesen unzertrennlich sei. Unsere Begriffsbestimmung Gottes als des vollkommensten, notwendigen Wesens enthält ja keine adäquate Erkenntnis des göttlichen Wesens, sondern sie ist so gut wie alle andern Begriffsbestimmungen des abstrakten Denkens bloße Namenerklärung, keine die Existenz der definierten Sache nachweisende Sacherklärung. So läßt sich

a) nicht mit Anselm aus dem Begriffe des vollkommensten Wesens folgern, daß es wirklich existiere. Die Existenz, welche wir ihm beilegen, um es als das denkbar vollkommenste Wesen zu fassen, ist die bloß gedachte. Und wenn dasselbe nicht allein im Denken, sondern auch in Wirklichkeit existierte, dann würde es keine Vollkommenheit besitzen, welche ihm nicht auch im Gedanken (im Begriffe) beizulegen wäre. Wohl hat ein daseiendes Ding vor dem bloß gedachten den Vorzug der Existenz voraus, aber dieser Vorzug vervollkommnet nicht die Wesenheit des Dinges und kann durch das bloße Denken nicht verwirklicht werden. Durch das bloße Denken des vollkommensten Wesens kommen wir also nie zur Überzeugung von der wirklichen Existenz desselben.

b) Der Grundsatz des Cartesius ist offenbar einzuräumen, daß alles, was in dem Begriffe eines Gegenstandes enthalten, auch von diesem wahr sei. Aber in unserem Begriffe des unendlich vollkommenen Wesens ist nicht die wirkliche, sondern nur die gedachte Existenz notwendig enthalten, und es folgt, daß, wenn ein unendliches Wesen wirklich existiert, dasselbe notwendig existieren muß.

c) Leibniz endlich anerkennt die Mängel des ontologischen Beweises und giebt ihm thatsächlich eine andere Grundlage, da er die Möglichkeit des unbedingten Wesens a posteriori darthut. Auch ist es durchaus zweckentsprechender, statt vom unendlichen, vom unbedingten, durch sich seienden Wesen auszugehen. Allein die Existenz des unbedingten Wesens ist noch nicht erwiesen, wenn auch seine Möglichkeit feststeht. Die Möglichkeit eines Dinges ist eine innere und eine äußere (vgl. § 8, 2); jene macht den Wesens-, diese den Daseinsgrund aus. Nun liegt es zwar im Begriffe des durch sich seienden Wesens, daß es durch seine Wesenheit existiert, d. h. daß in ihm der Wesens- und Daseinsgrund zusammenfallen, aber solange dasselbe bloß in unserm Denken existiert, ist auch

sein Daseinsgrund ein bloß gedachter. Wir kommen also auch hier über die bloße Namenerklärung nicht hinaus, daß Gott ein unbedingtes Wesen ist, welches, wenn es existiert, durch seine Wesenheit oder Möglichkeit existiert. — Kurz, wie die Ontologie überhaupt, so führt auch der ontologische Beweis nicht aus dem Kreise des bloß Gedachten hinaus. Nur für den Pantheisten, welcher Sein und Denken geradezu identifiziert, kann er Beweiskraft haben.

§ 58. Der kosmologische Beweis.

1. Im Unterschiede von dem ontologischen Beweise, welcher, von aller Erfahrung abgesehen, aus dem bloßen Begriffe des unendlichen, notwendigen, unbedingten Seins das Dasein desselben nachzuweisen unternimmt, gehen die aposteriorischen Beweise von der gegebenen Wirklichkeit aus und suchen an der Hand des Kausalitätsgesetzes (vgl. § 27) darzuthun, daß die erste Ursache derselben ein überweltlicher, persönlicher Gott sei. Richten wir zuerst den Blick auf die Wirklichkeit im ganzen, den Makrokosmos, so können wir entweder nach der bewirkenden oder nach der Zweck-Ursache desselben fragen. Im erstern Falle ergiebt sich der kosmologische, im letztern der teleologische Beweis für das Dasein Gottes. Vom Makrokosmos wenden wir uns dann zum Mikrokosmos, dem Menschen, näherhin zur menschlichen Seele, um durch einen psychologischen Beweis die beiden vorhergehenden zu verstärken.

2. Der kosmologische Beweis nimmt zum Ausgangspunkte die gemeinsamen Eigenschaften aller Gegenstände der Erfahrung: die Bedingtheit, Zufälligkeit, Endlichkeit und Veränderlichkeit derselben.

a) Die Weltdinge sind sämtlich bedingt, d. h. nicht durch sich selbst entstanden, sondern durch andere Dinge verursacht. Diese andern Dinge sind entweder selbst wieder hervorgebracht, oder existieren durch sich selbst, d. h. sie sind unbedingt. Im erstern Falle setzen sie wieder bedingende Ursachen voraus. Man kann aber nicht eine unendliche Reihe von bedingenden Ursachen annehmen; denn diese würden alle wieder bedingt sein. Folglich muß es ein Unbedingtes geben als Bedingung alles Bedingten.

b) Die Weltdinge sind sämtlich zufällig, weil sie existieren und auch nicht existieren können. Sie können daher den Grund ihres Daseins nicht in sich selbst, sondern müssen eine Ursache ihrer Existenz haben. Ist diese selbst wieder zufällig, so erfordert sie eine neue Ursache, bei welcher sich dieselbe Frage wiederholt, ob sie zufällig oder notwendig existiere. Folglich muß, da eine unendliche Reihe von zufälligen Ursachen unan-

nehmbar ist, die erste Ursache aller zufälligen Dinge ein notwendiges, durch sich existierendes Wesen sein.

c) Alle Weltdinge sind endlich, d. h. sie sind im Sein beschränkt, und folglich minder oder mehr vollkommen. Daraus folgt, daß sie das Sein nicht kraft ihrer Wesenheit besitzen können. Denn was ein Wesen kraft seiner Wesenheit hat, das kann in ihm nicht minder oder mehr sein. Das Menschsein z. B. kann der eine Mensch nicht mehr oder weniger haben als der andere. Nun aber kommt allen endlichen Dingen je nach dem Grade ihrer Vollkommenheit das Sein mehr oder weniger zu. Folglich hat kein endliches Ding das Sein nach seinem ganzen Begriffe oder kraft seiner Wesenheit. Also muß ihm das Sein durch eine Ursache mitgeteilt sein. Für alle endlichen Dinge muß also eine Ursache existieren, welche das Sein nicht mehr oder minder, sondern nach seinem ganzen Begriff, kraft seiner Wesenheit besitzt. Folglich existiert ein unendlich vollkommenes Wesen als erste Ursache aller endlichen Dinge.

d) Alle Weltdinge sind veränderlich; sie können von einem Zustande in einen andern übergehen oder doch übergeführt werden. Und wir sehen thatsächlich alle Gegenstände der Erfahrung fortwährend in Veränderung begriffen. Was aber verändert wird, verhält sich entweder passiv (wie die toten Naturdinge) und wird dann allein durch ein anderes verändert, oder es verändert sich durch sich (wie die lebendigen Wesen), aber auch dann kann es sich nicht durch sich allein verändern. Denn wenn es den ganzen Grund der Bestimmung, welche es durch die Veränderung empfängt, allein in sich hätte, dann müßte es diese Bestimmung nicht erst empfangen, sondern schon haben. Denn mit dem hinreichenden Grunde einer Wirkung ist auch letztere vorhanden. Was also der Veränderung unterliegt, muß auch fremdem Einflusse unterliegen (vgl. § 28, 5). Folglich sind alle veränderlichen Weltdinge von einem unveränderlichen Weltgrunde abhängig.

3. Das Kausalitätsgesetz führt uns hiernach auf das Dasein eines unbedingten, notwendigen, unendlichen, unveränderlichen Weltgrundes. Wollte man diesen mit der Welt für gleichen Wesens halten, so müßte man sich damit zu den Ungereimtheiten und Unsinnigkeiten des Pantheismus bekennen (vgl. § 55). In der That, so gewiß das Unbedingte nicht bedingt, das Notwendige nicht zufällig, das Unendliche nicht endlich, das Unveränderliche nicht veränderlich sein kann, so gewiß muß der Weltgrund von der Welt wesentlich verschieden, d. h. ihr transcendent sein.

4. Diesen transcendenten Weltgrund müssen wir endlich als persönliches Wesen denken. Denn abgesehen davon, daß er Ursache nicht allein der unpersönlichen, sondern auch der persönlichen Wesen, der Menschen,

ist, läßt sich mit Leibniz in folgender Weise schließen: Da außer der vorhandenen zufälligen und veränderlichen Welt viele andere Welten möglich sind, so muß ein Grund vorhanden sein, weshalb gerade diese Welt wirklich ist. Dieser Grund kann nicht in der Beschaffenheit der vorhandenen Welt liegen (weil sie zufällig ist, wie alle übrigen möglichen Welten, und letztere daher ebensogut verwirklicht werden konnten), sondern muß in dem unbedingten Weltgrunde gesucht werden. Und zwar läßt sich jener Grund nur so denken, daß die Ursache der gegenwärtigen Welt alle möglichen Welten sich vergegenwärtigte und aus ihnen gerade diese Welt zur Verwirklichung auswählte. Jene Vergegenwärtigung aber ist ein Akt des Denkens und diese Verwirklichung ein Akt des wählenden Willens. Folglich ist der unbedingte Weltgrund ein denkendes und wollendes, d. h. ein persönliches Wesen.

5. Die Beweiskraft des kosmologischen Beweises kann nicht beanstandet werden und wird selbst von den Pantheisten zugegeben, sofern es sich um das Dasein eines unbedingten Weltgrundes handelt. Zwar wird mitunter eingewendet, daß das Kausalitätsgesetz uns nur nötige, einen unbedingten Weltgrund zu denken, ohne uns Gewißheit von seinem Dasein zu vermitteln. Aber das Kausalitätsgesetz ist nicht allein ein logisches, sondern auch ein metaphysisches Gesetz, weshalb wir den Weltgrund für ebenso real halten müssen als die Welt selbst. Wo reale Wirkungen sind, da giebt es auch reale Ursachen. So wahr also die zufälligen und veränderlichen Weltdinge reale Wirkungen sind, so wahr ist auch ihre Ursache real. — Indes fragt es sich, ob wir diesen Weltgrund als einen außerweltlichen anerkennen müssen. Diese Frage wird von Kant, Hegel u. a. entschieden verneint. Das Kausalitätsgesetz führe uns wohl zu einem obersten Gliede der Weltreihe, zu einem immanenten Grundwesen der Welt, aber nicht über diese hinaus zu einem transcendenten Gott. Denn von dem Bedingten zum Unbedingten, vom Zufälligen zum Notwendigen, vom Endlichen zum Unendlichen sei nur durch einen unberechtigten Sprung, eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, hinüberzukommen. — Aber auch dieser Einwand ist unhaltbar. Wenn der Denkgeist den unbedingten Weltgrund nicht als wesentlich verschieden von der Welt auffaßt, so bleibt er nur auf halbem Wege stehen. Dieser Halbheit des Denkens begegnen wir im Pantheismus, sei es, daß er das Unbedingte und Unendliche auf Kosten des Bedingten und Endlichen, oder dieses auf Kosten von jenem betont (vgl. § 55). In der That kann der ewige Weltgrund, unbedingt, unendlich, und unveränderlich wie er ist, nicht gleichwesentlich mit der aus lauter bedingten, endlichen und veränderlichen Dingen bestehenden Welt sein. Folglich steht er erhaben über der Welt

da. Freilich muß dieser Weltgrund der Welt als seiner Wirkung ähnlich sein. Aber wollte man daraus folgern, daß er bedingt, endlich und veränderlich sein müsse, weil die Weltdinge diese Beschaffenheit haben, so würde man damit die denknotwendige Wahrheit aufgeben, daß der Weltgrund unbedingt, unendlich und unveränderlich ist. Um diese festzuhalten, darf man die Ähnlichkeit der Welt mit ihrem ewigen Grunde nicht als Gleichwesenheit bestimmen, sondern muß den Weltgrund als persönlichen Welturheber fassen, welcher nicht aus seinem Wesen die Welt entlassen, sondern durch seinen Willen nach dem Vorbilde seines Wesens sie gesetzt hat, wie wir später sehen werden. Übrigens ist selbst von Gegnern des Pantheismus behauptet, der Denkgeist gelange nicht dadurch, daß er denknotwendig vom Bedingten aus die Reihe der bedingenden Ursachen durchlaufe, sondern nur dadurch, daß er unmittelbar vom Bedingten zum Unbedingten hinüberspringe, zu einem überweltlichen Gotte. Auch dieser Behauptung können wir nicht beistimmen. Wohl mag der Mensch zum Gottesbewußtsein kommen, indem er unwillkürlich von der Betrachtung des Bedingten, Abhängigen sich zum unbedingten Welturheber erhebt, aber der wissenschaftliche Beweis, welcher Rechenschaft geben will über die Wahrheit und Berechtigung des unwillkürlich Erkannten, kann durch solche unmittelbare Sprünge nicht geführt werden. Vielmehr hat der Denkgeist, um die Überzeugung zu gewinnen, daß das Bedingte notwendig ein Unbedingtes voraussetze, nicht erst eine endlose Reihe von Bedingungen zu durchlaufen, sondern es genügt die Einsicht, daß das Bedingte ein anderes voraussetze, und dieses, falls es bedingt ist, wieder ein anderes, um zu schließen: Auch wenn die Reihe der Bedingungen noch so weit ausgedehnt würde, der Denkgeist kommt erst mit der Annahme eines ersten Unbedingten zur Ruhe. Dieses Unbedingte ist als Bedingung der Reihe allerdings oberstes Glied derselben und doch als unbedingte Bedingung wesentlich von derselben verschieden, ein überweltlicher Welturheber.

§ 59. Der teleologische Beweis.

1. Der teleologische Beweis verstärkt den kosmologischen dadurch, daß er die Persönlichkeit der transcendenten Weltursache besonders hervorhebt. Er geht von dem Grundgedanken aus, daß die zwecksetzende Ursache nur ein intelligentes Wesen sein könne, sowie von der Erfahrungsthatsache, daß die Welt ein zweckmäßig geordnetes Ganze sei. Derselbe läßt sich in folgender Weise formulieren: Erfahrungsmäßig bekundet die Welt im ganzen wie im einzelnen eine durchgreifende Zweck- und Gesetzmäßigkeit des Seins und Geschehens. Die Ursache dieser Zweckmäßigkeit

muß ein intelligentes, persönliches Wesen sein. Endlich muß dieser Urheber der Zweckmäßigkeit in der Welt Urheber der Welt selbst sein.

2. Die Gültigkeit dieses Beweises wird angefochten von dem Materialismus, dem Pantheismus und dem Dualismus.

a) Der Materialismus leugnet einfach alle und jede Zweckmäßigkeit in der Welt. Der ganze Weltprozeß müsse mechanisch verstanden, jedes seiner Gebilde und überhaupt jedes Ereignis als ein notwendiges Produkt blind wirkender Ursachen erklärt werden. Die angebliche Zweckmäßigkeit sei nur Schein und Dichtung. Wenn aber in der Welt von Zwecken keine Rede sein könne, so auch nicht von einer zwecksetzenden Ursache. — Allein der Weltprozeß ist rein mechanisch, ohne Annahme von Zweck und Plan gar nicht zu begreifen. Schon die anfänglich eingeschlagene Richtung des Weltprozesses, diese bestimmte Disposition der Himmelskörper, diese Gesetzmäßigkeit in der Verbindung der Elemente und in der Wechselwirkung der Kräfte kann nicht zufällig sein. Man berufe sich nur nicht auf die Notwendigkeit der Naturgesetze. Denn diese sind nicht in sich notwendige, sondern nur thatsächlich vorhandene, an sich zufällige Gesetze, und gerade die Ausnahmslosigkeit, mit welcher sie herrschen, weist auf eine zwecksetzende Ursache derselben hin. Noch unverkennbarer zeigen sich die Zwecke in der organischen, sowie in der Menschenwelt, insbesondere in der moralischen Weltordnung. Daß also in der Welt Zweckmäßigkeit herrsche, läßt sich nicht leugnen; es fragt sich nur, ob die Ursache dieser Zweckmäßigkeit ein persönliches Wesen sein müsse.

b) Der Pantheismus kann und will die Zweckmäßigkeit in der Natur nicht beanstanden, aber sie soll ihren Grund in der Welt selbst haben. Das immanente Grundwesen der Welt als absolute Substanz, oder als absolute Idee, oder als Weltseele gedacht, soll sich aus seiner innern Natur zweckmäßig offenbaren und planmäßig entfalten. — Allein abgesehen davon, daß die Annahme einer dem Weltstoffe innewohnenden Grundkraft (Weltseele oder dgl.) rein willkürlich und grundlos ist, so müßte jedenfalls diese Grundkraft, als Ursache der Zweckmäßigkeit, ein intelligentes, persönliches Wesen sein. Denn jedes zweckmäßige Handeln setzt voraus, daß die handelnde Ursache den beabsichtigten Zweck in der Idee erfasse und nach dieser Idee ihr Handeln bestimme, folglich ein persönliches Wesen sei. Es nützt nichts, sich auf das instinktartige und doch höchst zweckmäßige Wirken der Tiere zu berufen. Diese bezeugen eben durch ihr zweckmäßiges Wirken, daß sie, weil nicht selbst zwecksetzend, von einem andern zwecksetzenden, intelligenten Wesen geleitet werden. Alles zweckentsprechende Wirken weist in letzter Instanz auf einen persönlichen Zwecksetzer hin. Wenn aber das Grundwesen der Welt ein persönliches

Wesen ist, dann kann es nicht der Welt immanent, nicht das Wesen des toten Stoffes, noch der organischen Gebilde, ja nicht einmal des selbstbewußten Menschen sein, welcher letztere zwar in beschränkter Weise zweckmäßig handelt, aber die Zwecke der Natur nicht erfindet, sondern nur vorfindet. Die zwecksetzende Ursache der Welt steht also über derselben als ein Wesen von unendlicher Intelligenz und Weisheit.

c) Der Dualismus giebt zu, daß die Zweckmäßigkeit in der Welt einen persönlichen Urheber derselben voraussetze, aber er behauptet, daß dieser Urheber der Zweckmäßigkeit nicht zugleich Urheber der Welt sein müsse, und also das teleologische Argument nur auf einen sehr weisen Weltbaumeister schließen lasse, welcher möglicherweise die Welt aus einem Urstoffe geformt habe. So Kant u. a. im Sinne des Dualismus. — Dagegen läßt sich geltend machen, daß ein formloser Urstoff eine bloße Abstraktion ist, und in Wirklichkeit nur bestimmte Stoffe existieren. Die Bestimmtheiten des Stoffes sind aber die in bestimmter Weise wirkenden Kräfte desselben. Die zweckmäßig wirkenden Kräfte sind also dem Stoffe nicht äußerlich angeschaffen, sondern wesentliche Bestimmtheiten desselben. In der Natur der Elemente, der Gesetzmäßigkeit ihres Wirkens, erkennen wir ihre Zweckmäßigkeit. Folglich muß der Urheber des zweckmäßigen Wirkens der Elemente auch Urheber der Elemente selbst sein. Aber gesetzt auch, der Urheber der Zweckmäßigkeit habe den Weltstoff vorgefunden, so mußte er denselben, um ihn zweckmäßig zu ordnen, doch vorher schon kennen. Nun aber konnte er den neben ihm und unabhängig von ihm existierenden Stoff a priori, rein aus sich, nicht erkennen. Denn der Stoff, die Elemente sind zufällig in Bezug auf Dasein, Ort, Bewegung u. s. w. Der Verstand des Weltbaumeisters hätte also a priori etwas Zufälliges erkennen müssen. Nun läßt sich aber a priori nur das erkennen, dessen Dasein und Beschaffenheit notwendig aus seinem Begriffe folgt. Weiterhin konnte der Weltbaumeister die Materie nicht in der Weise erkennen, daß letztere auf seinen Verstand einwirkte. Denn in diesem Falle mußte die unbewußt wirkende Materie gerade so auf den Verstand wirken, daß dieser zur vollkommenen Erkenntnis derselben gelangte. Das konnte aber nicht zufällig geschehen, sondern es mußte der Verstand und die Materie (Subjekt und Objekt) absichtlich und planmäßig in ein ganz bestimmtes Verhältnis zu einander gesetzt sein, wodurch jene Erkenntnis ermöglicht wurde. Das würde aber einen höhern Verstand voraussetzen, welcher den Stoff und den Verstand des Weltbaumeisters zusammenordnete. Es bleibt also nur noch die Annahme übrig, daß der Weltbaumeister den Stoff erkennt, weil er Urheber, Schöpfer desselben ist. — Übrigens würde selbst dann, wenn man die Einwendung Kants als

zu Recht bestehend zugeben wollte, der teleologische Beweis nichts von seiner Bedeutung verlieren, falls man ihn nur im Zusammenhange mit dem kosmologischen Beweise faßt. Hat letzterer das Dasein einer unbedingten, unendlichen, unveränderlichen und daher überweltlichen Weltursache dargethan, so überzeugt uns ersterer von der Intelligenz derselben, einer Intelligenz, welche angesichts der hohen Zweckmäßigkeit der Welt im großen und kleinen ihresgleichen nicht haben kann.

§ 60. Der psychologische Beweis.

1. Wir schreiten vom Makrokosmos zum Mikrokosmos, von der Außen- zur Innenwelt fort, um bei dem vorzüglichsten Wesen in der sichtbaren Welt, dem vernünftigen Menschengeiste, ein verstärktes Zeugnis für Gottes Dasein zu finden. Der Menschengeist weiß sich beschränkt und abhängig sowohl als *erkennendes* wie als *wollendes* Wesen.

a) Der Menschengeist ist in seiner Erkenntnisthätigkeit abhängig von den Erkenntnisobjekten. Er entwickelt sich zunächst zu einem selbstbewußt erkennenden Wesen an der Hand der äußern Umgebung und in allem seinem Erkennen ist er an die Gegenstände gewiesen; er muß sich nach ihnen richten und vermag nur insofern der Wahrheit teilhaftig zu werden, als er die Gegenstände erfassen kann. Dabei ist sein Erkennen von Irrtum und Zweifel vielfach getrübt. Diese Abhängigkeit und Beschränktheit bekundet der Denkgeist ferner dadurch, daß er notwendige und allgemein gültige Wahrheiten (z. B. die mathematischen Wahrheiten) erkennt, welche nicht aufhören würden wahr zu bleiben, auch wenn er selbst zu existieren aufhörte. Er ist somit abhängig von diesen Wahrheiten. So wahr nun der Denkgeist abhängig und beschränkt in seinen Thätigkeiten ist, so wahr ist er auch bedingt in seinem Sein. Denn wäre er ein unbedingtes Wesen und als solches sich selbst der alleinige Grund seines Seins und Wirkens, so bedürfte er nicht zur Entwicklung und Bethätigung seiner Kräfte der Anregung und Einwirkung von außen, noch wüßte er sich beherrscht von den allgemeinen Wahrheiten. Als bedingtes Wesen verdankt der Denkgeist seinen Ursprung in letzter Instanz einem unbedingten Wesen, einem durch sich vollendeten, unabhängig sich bethätigenden, alles Intelligible umfassenden Urgeiste.

b) Der Menschengeist strebt naturgemäß nach Entfaltung und Vervollkommnung seines leiblich-geistigen Wesens, und alles, was zu dieser Vervollkommnung zweckdienlich erscheint, stellt sich dem Willen dar als ein zu erstrebendes Gut. Der Wille aber ist nach dem Zeugnis des Bewußtseins von einem Gesetze beherrscht, nach welchem er gewisse geistige

Güter erstreben *soll*, selbst mit Verzichtleistung auf andere, noch so angenehm erscheinende Güter. Dieses sogen. Sittengesetz fordert unbedingte Befolgung und verdammt den Menschen schlechthin, wenn seine Forderung unerfüllt bleibt. Dasselbe hat der Mensch sich nicht selbst gegeben, sondern es weist auf einen höhern Urheber hin. Denn wäre der Mensch selbst Urheber dieses Gesetzes, so würde er dem möglichen Widerstreite desselben mit den Naturtrieben von vornherein vorgebeugt haben, oder doch bei dem wirklichen Eintreten desselben das Gesetz wieder aufheben können. Wie also die Abhängigkeit der Vernunft von den allgemeinen Wahrheiten das Bedingtsein des Geistes durch eine unbedingte Vernunft, so erweist die Abhängigkeit des Willens vom Sittengesetze das Bedingtsein des Geistes durch einen unbedingten, absolut sittlichen, heiligen Willen. — Dieser auf dem Sittengesetz gegründete Beweis ist der sogen. *moralische* Beweis für das Dasein Gottes, welcher in einer andern Weise von der Notwendigkeit der *Vergeltung* aus geführt werden kann. Es muß, so argumentieren Abälard, Raimund von Sabunde u. a., damit der einzelne Mensch dem Sittengesetze folge, eine moralische Ordnung bestehen, wonach das Laster seine verdiente Strafe und die Tugend ihren entsprechenden Lohn finde, weil die sittlichen Handlungen ihrer Natur gemäß auf Lohn und Strafe zielen. Nun liegt es nicht in der Gewalt des Menschen, diese Vergeltung allseitig zu verwirklichen. Also muß über der Menschheit ein absolut gerechter Vergelter existieren.

c) Ähnlich diesem Vergeltungsbeweise ist der von *Kant* aufgestellte moralische Beweis. Das Sittengesetz, sagt er, verpflichtet uns unbedingt, unter allen Umständen ihm Folge zu leisten. Im Menschen findet sich aber auch wegen seiner Sinnlichkeit ein Trieb nach Wohlbefinden oder Glückseligkeit, und da das Sittengesetz denselben nicht aufheben kann, so fordert es als Endzweck für den Menschen eine dem sittlichen Streben angemessene Glückseligkeit. Nun kann aber der Mensch diesen Endzweck nur teilweise realisieren und findet ihn hienieden überhaupt nur unvollkommen verwirklicht. Folglich muß ein höchstes Wesen existieren, welches im jenseitigen Leben Sittlichkeit und Glückseligkeit in volle Harmonie bringt.

d) Endlich mag hier noch des sogen. *historischen* Beweises gedacht werden. Er beruht auf der geschichtlichen Thatsache, daß alle Menschen, soweit ihre zeitliche und räumliche Entfernung voneinander, so verschieden ihr Kulturzustand auch sein mag, übereinstimmen im Glauben an Gott oder Götter. Diese allgemeine Übereinstimmung, wie sie immer erklärt werden mag, kann nicht auf Täuschung beruhen; sie bezeugt somit das Dasein Gottes.

2. Betreffs der Beweiskraft dieser verschiedenen Formen des psychologischen Beweises läßt sich

a) wohl nicht bestreiten, daß der Menschengeist, seiner Beschränktheit und Abhängigkeit im Erkennen und sittlichen Handeln eingedenk, sich als ein bedingtes Wesen anerkennen und daher einen unbedingten, vernünftigen und sittlichen Urheber voraussetzen muß. Wir sind freilich nicht berechtigt, aus der Thatsache der allgemeinen Wahrheiten und des Sittengesetzes unmittelbar auf einen göttlichen Urheber derselben zu schließen. Denn man kann mit Recht geltend machen, es gehöre zur menschlichen Natur, daß sie sich in ihrem Denken und sittlichen Handeln nach allgemeinen intellektuellen und moralischen Gesetzen zu richten habe. Allein so gewiß diese Gesetze in der geistigen Natur des Menschen gegründet sind, so gewiß ist diese Menschennatur selbst gegründet in der Ursächlichkeit des Denkens und Wollens Gottes.

b) Dem Vergeltungsbeweise kann allerdings der Vorwurf der eudämonistischen Lohnsucht gemacht werden, welcher das Gute nicht an sich, sondern nur als Mittel zum Zwecke wertvoll ist. Gleichwohl liegt diesem Beweise eine unleugbare Wahrheit zu Grunde, der Gedanke nämlich, daß die Verpflichtung zum Guten einen Endzweck, das höchste Gut, haben muß, und da zu dessen Erreichung die menschliche Kraft nicht ausreicht, so setzt das Sittengesetz eine die Realisierung des sittlichen Endzweckes garantierende, absolute Macht voraus.

c) Entschieden mangelhaft ist aber die Kantsche Fassung des moralischen Beweises. Denn Kant statuiert eine Autonomie der praktischen Vernunft, welche durchaus verwerflich ist. Statt aus der Thatsache des Sittengesetzes (des kategorischen Imperativs) zu folgern, daß die von diesem Sittengesetze beherrschte Vernunft durch einen höhern Gesetzgeber verursacht, und die menschliche Autonomie zugleich wesentlich Theonomie sei, läßt er die Vernunft sich selbst Gesetzgeber sein, welche ohne Gott sittlich handeln könne. Nur hinterher wird Gott zu Hülfe gerufen als ein maître de plaisir. Bei Kant ist diese Anrufung eines Glückseligmachers um so mißlicher, als er die Glückseligkeit der sinnlichen Natur von Anfang an als unberechtigt abgewiesen hatte und dieselbe trotzdem schließlich zu ihrem Rechte kommen lassen will.

d) Gegen den historischen Beweis endlich kann man einwenden, daß die Allgemeinheit des Gottesbewußtseins sich nicht strenge beweisen lasse, aber auch wenn sie wirklich vorhanden sei, das Dasein Gottes nicht beweise, weil ja auch der Irrtum allgemein sein könne. Allein ohne Bedeutung ist auch dieser Beweis nicht, und er dient jedenfalls zur Verstärkung der anderweitig erlangten Gewißheit vom Dasein Gottes. Die

Überzeugung vom Dasein Gottes ist in der That so allgemein in der Menschheit verbreitet, daß sie unzweifelhaft kein Erzeugnis willkürlicher Einbildung oder zufälliger Angewöhnung, sondern in der vernünftigen Natur des Menschen begründet ist und daher überall dort, wo die Vernunft nur in etwa entwickelt ist, zum Durchbruch kommt. Diese allgemeine, aus dem Wesen der Vernunft hervorgegangene Überzeugung kann kein Irrtum sein.

B. Das Wesen Gottes.

§ 61. Erkennbarkeit des göttlichen Wesens im allgemeinen.

1. Die angeführten Beweise haben uns das Dasein Gottes als eines unbedingten, persönlichen, überweltlichen Wesens sicher gestellt. Es handelt sich jetzt darum, die Beschaffenheit des göttlichen Wesens näher kennen zu lernen. Diese Erkenntnis kann aber nur eine unvollkommene, unadäquate sein. Denn weil unser Erkennen endlich und beschränkt ist, so vermag es das Unendliche, Schrankenlose nicht zu begreifen. Nur der unendliche Gott begreift sich selbst; ein von uns begriffener Gott wäre kein Gott mehr. Es kann hier nicht der Einwand geltend gemacht werden, daß das Dasein Gottes von seinem Wesen gar nicht zu trennen sei, und folglich, wenn das Wesen Gottes nicht begriffen werden könne, auch sein Dasein für unsere Erkenntnis unzulänglich und unsicher sei. Denn wir erkennen mit völliger Sicherheit das Dasein eines unbedingten, persönlichen Welturhebers. Mit dem Dasein erfassen wir also auch das Wesen Gottes, jedoch wegen unserer unzulänglichen Erkenntniskraft nur unvollkommen. Wir begreifen gewissermaßen das Dasein Gottes nicht vollkommener als sein Wesen, d. h. wir begreifen zwar denknotwendig, daß Gott, die unbedingte Weltursache, da ist, aber nicht vollständig, was das Dasein Gottes in sich begreift.

2. Wir haben also vom Wesen Gottes ebensowenig, wie von seinem Dasein, eine unmittelbare, intuitive Erkenntnis. Vielmehr müssen wir an der Hand der Bestimmungen Gottes, die sich aus den Beweisen für sein Dasein ergeben haben, uns die Erkenntnis seines Wesens zu vermitteln suchen. Nun erweist sich uns Gott als die unbedingte Ursache der Weltdinge. Da aber in der Wirkung nichts sein kann, was nicht irgendwie in der Ursache sich findet, so müssen die Bestimmtheiten der Weltdinge ihm irgendwie eignen. Allein die unbedingte Weltursache ist eine unendliche Ursache und als solche schrankenlos vollkommen. Folglich müssen die Beschränkungen und Unvollkommenheiten der endlichen Dinge von Gott

negiert werden. Die Bestimmtheiten der endlichen Dinge können also der ersten Ursache nur in der Weise beigelegt werden, daß diese von jeder Beschränkung frei bleibt. Alle Unvollkommenheiten der endlichen Dinge sind in Gott zu verneinen, alle Vollkommenheiten derselben, unendlich gesteigert, in Gott zu bejahen. Damit aber dem Unterschiede zwischen Endlichem und Unendlichem vollständig Rechnung getragen werde, dazu reicht die bloße Steigerung der endlichen Vollkommenheiten nicht hin, als wenn diese dem Unendlichen in derselben Weise, aber in höchster Potenz, zukämen; denn die Steigerung allein macht das Endliche noch nicht zum Unendlichen. Vielmehr können die endlichen Vollkommenheiten, indem sie unendlich gefaßt werden, nur im analogen Sinne Gott beigelegt werden. So eignen die Vollkommenheiten des Lebens, Denkens, Wollens Gott im eigentlichsten, vollkommensten Sinne, und gerade deshalb können sie von den endlichen Dingen aus nur analog auf Gott übertragen werden.

3. Wir haben hiermit schon die drei Wege bezeichnet, auf welchen man zur Erkenntnis des göttlichen Wesens gelangt, und zugleich den Zusammenhang derselben angedeutet. Diese sind:

a) Der Weg der Ursächlichkeit (via causalitatis). Gott als die absolute Weltursache muß die Realitäten der Weltdinge irgendwie in sich haben. Diesen Weg muß unser von der Erfahrung ausgehendes Denken also zunächst betreten, um überhaupt Bestimmungen des göttlichen Wesens finden zu können. Daß wir aber diese in der endlichen Welt gegebenen Bestimmtheiten nicht ohne weiteres auf Gott übertragen dürfen, zeigt uns

b) der Weg der Verneinung (via negationis). Weil Gott das unendliche, schrankenlos vollkommene Wesen ist, so müssen alle den endlichen Bestimmtheiten anhaftenden Unvollkommenheiten von ihm verneint werden. Damit aber diese Verneinung nicht so weit gehe, daß das Ursächlichkeitsverhältnis Gottes zur Welt aufgehoben würde, dazu dient

c) der Weg der Steigerung oder Analogie (via eminentiae seu analogiae). Die wirklichen Realitäten der endlichen Dinge kommen Gott zu in unendlichem Maße und daher in einer von den endlichen Dingen verschiedenen Weise. Die Analogie ist hier aber eine doppelte. Man unterscheidet nämlich reine Vollkommenheiten (perfectiones purae) und gemischte (perfectiones mixtae). Jene haben in sich keine Unvollkommenheiten, außer etwa die des endlichen Wesens, in welchem sie verwirklicht sind, und schließen auch durch ihren Begriff keine Vollkommenheit höherer Art von sich aus; wir übertragen sie auf Gott schlechthin (formaliter). Die andern schließen eine Unvollkommenheit ein und eine höhere Vollkommenheit aus; wir übertragen sie auf Gott virtualiter und eminenter, d. h. statt dieser Vollkommenheiten, die wir in den endlichen

Dingen erkennen, müssen wir Gott höhere, reine Vollkommenheiten beilegen, wodurch er in unendlich höherer Weise leisten kann, was jene gemischten Vollkommenheiten in sich fassen. Dieser Weg zeigt uns also, in welcher Weise die auf dem Wege der Ursächlichkeit gefundenen und auf dem der Verneinung gesonderten und geläuterten Bestimmungen dem göttlichen Wesen zukommen.

4. Auf den bezeichneten Erkenntniswegen ergiebt sich uns eine Vielheit von Bestimmungen Gottes. Und doch ist Gott, wie sich noch näher ergeben wird, ein metaphysisch einfaches Wesen, in welchem kein wirklicher Unterschied zwischen Sein, Wesen und Wirken stattfindet. In Wirklichkeit sind daher Wesen und Eigenschaften Gottes eines und dasselbe. Trotzdem müssen wir uns dieses absolut einfache Wesen Gottes durch besondere und untereinander verschiedene Begriffe auseinanderlegen. Denn wie das eine Sonnenlicht sich durch das Prisma bricht, so bringen durch die Weltdinge nur einzelne, gebrochene Strahlen der göttlichen Wesenheit zu unserem Geiste, welche wir zu einem Bilde zu sammeln suchen. Diese Erkenntnisweise Gottes ist zwar sehr unvollkommen, aber für unsere beschränkte Erkenntniskraft einzig möglich, und sie ist auch nicht unwahr, solange wir uns nur bewußt bleiben, daß unser Erkennen Gottes bloß analogischen Wert hat und seinem Gegenstande nicht vollständig entspricht.

5. Dieser Erkenntnisweise gemäß haben wir im folgenden zuerst die metaphysische (begriffliche) Wesenheit Gottes festzustellen; sodann die einzelnen Eigenschaften des Wesens Gottes, welche sich aus der begrifflichen Wesenheit desselben herleiten lassen, zu behandeln.

a) Die Wesenheit Gottes.

§ 62.

1. Übertragen wir in unserer unvollkommenen, analogen Erkenntnisweise die bei den endlichen Dingen zu machende Unterscheidung zwischen metaphysischer und physischer Wesenheit auf Gott, so ist die physische Wesenheit Gottes der Inbegriff aller Vollkommenheiten Gottes, welche in ihm eine absolute Einheit bilden. Unter metaphysischer (begrifflicher) Wesenheit verstehen wir den Begriff, welchen unser Verstand zunächst von Gott gewinnt, wenn er das göttliche Wesen zu definieren versucht. In dieser Definition muß ein Merkmal enthalten sein, welches Gott mit allen andern Wesen gemeinsam hat, und ein Merkmal, welches ihn von denselben specifisch unterscheidet. Als das gemeinsame Merkmal haben wir das Sein anzusehen, wobei allerdings nicht zu vergessen ist, daß das Sein im eigentlichen Sinne kein Gattungsbegriff sein kann (vgl. § 7, 1); als

die spezifische Differenz kann nur jenes Merkmal gelten, welches Gott schlechthin eigentümlich ist und welches für unser Vorstellen allen andern Eigenschaften voraufgeht und die Wurzel derselben bildet. Dieses Merkmal ist das Aus-sich-selbst-sein oder die Aseität. Gott ist also ein Sein aus sich (ens a se) oder ein unbedingtes Sein.

2. Die Aseität drückt aus, daß Gott nicht, wie die übrigen Wesen, durch ein anderes Sein verursacht oder bedingt ist, sondern daß er das Sein aus sich selbst hat oder unbedingt ist. Wenn aber Gott das Sein aus sich selbst hat, so ist dieses nicht so zu verstehen, als wenn ein anderes das Sein Gottes und ein anderes der Grund des Seins in ihm wäre (wie dieses Jakob Böhme und Schelling lehren und einen theogonischen Prozeß annehmen), sondern Gott ist durch seine Wesenheit; Wesen und Dasein fallen in ihm zusammen.

3. Diese Aseität ist nun eine Bestimmung, welche für unser Denken Gott am meisten von allen andern Wesen unterscheidet, welche wir ferner zuerst in Gott denken und mit allen andern Eigenschaften Gottes als deren Voraussetzung mitdenken müssen. Denn alle andern Wesen sind bedingt und geworden; Gott, weil durch sich seiend, ist unbedingt und ungeworden; alle andern Wesen gründen in ihm, er selbst gründet in sich. Nennen wir Gott also das unbedingte Sein, so heben wir ihn dadurch aus der Reihe aller übrigen Wesen heraus als ein in seiner Unbedingtheit einzig dastehendes Wesen. Daß uns ferner der Weg der Kausalität zuerst auf diese Bestimmung Gottes führt, leuchtet sofort ein; denn wenn wir Gott als die erste Ursache erkennen, so kann er selbst nicht verursacht, sondern muß durch sich selbst sein. Endlich geht für unser Denken die Aseität allen übrigen Eigenschaften Gottes voraus, affiziert sie gleichmäßig und macht sie, sozusagen, erst zu göttlichen Eigenschaften. Das Sein, Leben, Denken, Wollen Gottes sind eben dadurch göttlich und von dem Sein, Leben, Denken, Wollen der übrigen Wesen wesentlich verschieden, daß sie unbedingt sind.

4. Weil wir in der Bestimmung der metaphysischen Wesenheit Gottes von dem allen Wesen gemeinsamen Begriffe des Seins ausgegangen sind, so könnte es den Anschein gewinnen, als wenn mit der Erklärung Gottes als des unbedingten Seins nur der pantheistische Gottesbegriff, wonach Gott das allumfassende Sein, das Sein in allem Seienden ist, ausgedrückt wäre. Allein einmal ist nicht außer acht zu lassen, daß wir hier nur wegen unserer uneigentlichen Erkenntnisweise das Sein wie einen Gattungsbegriff behandeln; sodann unterscheiden wir das göttliche Sein dadurch wesentlich von allem andern Sein, daß wir es unbedingt fassen. Denn das unbedingte Sein kann nicht das Sein in allem Seienden sein.

b) Die Eigenschaften des göttlichen Wesens.

§ 63. Absolutheit, Notwendigkeit und Unveränderlichkeit Gottes.

1. Weil Gott, wie wir unten (§ 66, 2) sehen werden, ein schlechthin einfaches Wesen ist, so giebt es in ihm keinen wirklichen Unterschied zwischen Wesen und Eigenschaften. Aber da wir keine intuitive Erkenntnis Gottes haben, sondern von den in der Welt sich offenbarenden Wirkungen Gottes auf die Beschaffenheit seines Wesens zurückschließen, so müssen wir in unserm unvollkommenen Denken verschiedene Eigenschaften Gottes unterscheiden, in einer Mehrheit von Bestimmungen die einfache Wesenheit Gottes, welche als solche uns unerfaßbar ist, auseinanderlegen. Die Eigenschaften, welche sich aus der Grundbestimmung der Aseität ergeben, nennen wir *Eigenschaften des göttlichen Wesens* oder *negative*, weil unser Denken sie auf dem Wege der Verneinung gewinnt, im Unterschiede von den später zu behandelnden sogenannten positiven Eigenschaften des göttlichen Wirkens.

2. Gott als das durch sich seiende, unbedingte Wesen ist unabhängig von allem andern, somit ein *absolutes* Wesen im höchsten Sinne des Wortes. Denn weil Gott rein und allein aus sich selbst, alles andere aber durch ihn ist, so kann er weder in seinem Sein noch in seinem Wirken von irgend einem andern abhangen, er muß schlechthin absolut sein.

3. Gott ist ferner ein *notwendig* existierendes Wesen, d. h. ein Wesen, welches nicht nichtsein kann. Das bedingte Sein ist zufällig, weil es sein Dasein einer Ursache außer sich verdankt. Was aber durch sich selbst ist, durch seine Wesenheit existiert, das kann nicht nichtexistieren. Wir müßten also Gott die Existenz absprechen, wenn wir die Notwendigkeit seiner Existenz leugnen wollten.

4. Gott als das unbedingte, notwendige Wesen ist auch *unveränderlich*, d. h. er kann nicht anders werden, als er ist. Weil das göttliche Wesen alles, was es ist, nicht durch ein anderes, sondern durch sich selbst ist, so giebt es in ihm keine Möglichkeit, die noch wirklich werden könnte, keine Entwicklung, keinen Prozeß des Werdens, kein Zunehmen noch Abnehmen. Gott ist also reine Wirklichkeit (purus actus). Denn wo der zureichende Grund vorhanden ist, da kann die entsprechende Wirkung nicht fehlen. Nun ist Gott selbst Grund von allem, was er ist. Folglich ist Gott alles, was er ist, mit einemmale ganz. Sollte Gott etwas werden können, was er nicht ist, überhaupt einer Veränderung fähig sein, so könnte der Grund davon nur in Gott selbst sein. Dieser

Grund wäre aber in Gott dem unbedingten, ungewordenen Wesen immer vorhanden gewesen, und daher könnte auch seine Wirkung nicht in der Zeit eintreten. Ein Werden ist also in Gott unmöglich. Nur in der Weise ließe sich noch eine Veränderung in Gott denken, daß in ihm der Grund einer Seinsweise angenommen werden könnte, welcher allein zur Bewirkung derselben unzureichend wäre und deshalb eines andern, mitwirkenden Grundes bedürfte, damit die Veränderung zu stande käme. Aber dieser mitwirkende Grund könnte nicht in und aus Gott sein, weil er dann immer in ihm vorhanden wäre. Er könnte auch nicht außer Gott sein, weil dieser dann nicht unbedingt und unabhängig wäre. Die unbedingte Welturſache ist somit durchaus unveränderlich und jeder Pantheismus, welcher die veränderliche Welt mit deren unveränderlicher Ursache indentifiziert, unmöglich. Die Unveränderlichkeit Gottes ist jedoch nicht die Unveränderlichkeit eines starren, toten Seins, sondern des absoluten Lebens, der absolut vollendeten Thätigkeit. Diese Unveränderlichkeit Gottes bedeutet übrigens nur die innere seines Seins und Lebens, nicht die äußere seiner Beziehung zu andern Dingen. Indem Gott die Ursache der Weltdinge ist, stehen diese in wesentlicher Beziehung zu ihm, infolgedessen Gott Bestimmungen zukommen, welche ohne diese Beziehung ihm nicht beizulegen wären. Mit dem Aufhören der Dinge verschwindet auch diese Beziehung zu Gott. Und mit der Veränderung der Dinge kann auch ihre Beziehung zu Gott eine andere werden (z. B. wenn der sittliche Mensch unsittlich wird). Auf diese Weise ist ein Wechsel äußerer Beziehungen zu Gott und damit eine äußere Veränderlichkeit Gottes möglich, welche aber seine innere Unveränderlichkeit nicht beeinträchtigt.

§ 64. Die Ewigkeit und Unendlichkeit Gottes.

1. Als unbedingtes, notwendiges, unveränderliches Wesen ist Gott auch ewig, d. h. absolut zeitlos, ohne Anfang, ohne Ende und ohne Wechsel von Zuständen. Daß er keinen Anfang gehabt hat, folgt schon daraus, daß er ein unbedingtes, also ungewordenes Wesen ist, welches nicht nichtexistieren kann. Könnte er einmal aufhören zu existieren, so müßte der Grund hiervon außer ihm liegen. Aber der Urgrund von allem hat keinen Grund außer sich, weder zu seiner Existenz, noch zu seiner Nichtexistenz. Und weil Gott ein unveränderliches Wesen ist, so schließt seine ewige Dauer jeden Wechsel von Zuständen aus. Die Ewigkeit Gottes ist das stets und mit einem Male ganz seiende Wesen und Leben Gottes, oder, wie Boethius sagt, interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio (vgl. § 17, 4).

2. Gott ist weiterhin ein *unendliches*, schlechthin vollkommenes Wesen, d. h. ein Wesen, dem nichts gebricht, was als Sein und Wirklichkeit gedacht werden kann. Als durch sich seiendes Wesen existiert Gott kraft seiner Wesenheit, besitzt also alle durch seine Wesenheit geforderte Realität. Was aber ein Wesen kraft seiner Wesenheit besitzt, das kann er nicht in einem niederen oder höheren Grade haben. Folglich kann Gott die Realität nicht in einem bestimmten Grade oder in begrenzter Weise, sondern nur nach ihrem ganzen Begriffe besitzen, d. h. Gott ist unendliche Realität (vgl. § 58, 2, c). — Ferner, Gott als Weltursache muß wenigstens den Grad der Vollkommenheit besitzen, den er in der Welt geoffenbart hat. Er kann aber noch bis ins Unendliche vollkommener sein. Weil er nun ein durch sich seiendes Wesen ist, so wird der Grad seiner Vollkommenheit durch seine Wesenheit, d. h. durch das, was er kraft seiner Wesenheit sein kann, bestimmt. Da nur Gott jeden Grad der Vollkommenheit über die Welt hinaus besitzen kann, so kann er keinen endlichen Grad der Vollkommenheit besitzen, weil gar kein Grund vorhanden, warum Gott gerade in diesem und nicht in einem andern höheren Grade der Vollkommenheit existierte. Folglich kann Gott nur unendlich vollkommen sein. Ferner, als schlechthin unveränderliches und notwendiges Wesen vermag Gott nicht etwas zu werden, was er noch nicht ist und muß daher unbeschränkt im Sein sein. Das zufällige Sein ist eben deshalb zufällig, d. h. es kann so und auch anders sein, weil es beschränkt ist. Das notwendige Sein aber, welches gar nicht anders sein kann, als es ist, muß notwendig unbeschränkt, unendlich sein. Als mit Notwendigkeit vollendete Wirklichkeit schließt das göttliche Sein alles Nichtsein, allen Mangel aus und vereinigt alle denkbaren Vollkommenheiten in sich. Wenn also der Pantheismus sein Absolutes zu allen endlichen Weltdingen aus sich werden läßt und es doch als Unendliches bezeichnet, so statuiert er nur eine sich widersprechende, verendlichte Unendlichkeit.

§ 65. Die Unabhängigkeit und Selbstgenügsamkeit Gottes.

1. Weil Gott als durch sich seiendes Wesen schlechthin unbedingt ist, so muß er auch absolut *unabhängig* von allem außer ihm sein. Alles Außergöttliche hat ja in Gott den Grund seines Daseins; folglich kann es nicht selbst Grund des Daseins Gottes sein. Gott ist zudem absolut unendlich, kann also durch nichts außer ihm beschränkt werden. Folglich muß Gott schlechthin erhaben über alles und unabhängig von allem sein.

2. Als unbedingtes, unendlich vollkommenes Wesen ist Gott auch absolut *selbstgenügsam*. Weil er die unendliche Fülle des Seins besitzt, so ist er schlechthin sich selbst genug. Sich selbst besitzend hat er kein Bedürfnis, etwas außer sich zu besitzen. Wie er sich immer nach außen bethätigen mag, zur Befriedigung irgend eines Bedürfnisses seinerseits kann diese Bethätigung nicht dienen. Gott wäre ja auch nicht absolut unveränderlich, wenn er etwas bedürfte, also etwas werden könnte, was er noch nicht ist.

§ 66. Einheit und Einfachheit Gottes.

1. Das göttliche Wesen kann nur ein *einziges* sein, weil es unendlich ist (vgl. § 18, 4). Jede endliche Wesenheit kann sich in viele verschiedene Individuen ausprägen; das unendliche Wesen läßt eine solche Vervielfältigung nicht zu. Denn könnte es mehrere unendliche Wesen geben, so wären diese offenbar nicht völlig gleich, weil sie in diesem Falle nicht unterscheidbar, somit nicht mehrere wären. Sie müßten also irgendwie ungleich sein. Dann aber käme dem einen irgend eine Bestimmtheit zu, welche dem andern mangelte. Folglich wären sie sämtlich, oder doch alle mit Ausnahme eines einzigen Wesens endlich. Es kann demnach nur ein einziges unendliches Wesen geben, alle übrigen von ihm verschiedenen Wesen sind endlich und in ihm begründet. — Die Annahme mehrerer Götter, oder der sogen. Polytheismus, so große Verbreitung er auch gefunden hat, ist in sich widersprechend und undenkbar. Insbesondere ist der (Parsische, Manichäische) Dualismus, welcher zur Erklärung des Bösen in der Welt neben dem guten einen bösen Gott statuierte, ein absurder Gedanke. Denn ein absolutes, unbedingtes Prinzip muß schlechthin vollkommen, also das direkte Gegenteil des Bösen sein. Zudem ist das Böse als Privation des Guten nur an einem guten und zwar endlich guten Wesen. Das unendliche Wesen ist nur gut. Folglich ist der Gedanke eines bösen Gottes als eines unendlichen, schlechthin bösen Wesens ein Widerspruch in sich.

2. Das göttliche Wesen ist nicht allein ein einziges, sondern auch ein absolut *einfaches* Wesen. Gott ist:

a) *physisch* einfach, d. h. nicht aus Teilen zusammengesetzt, also unteilbar oder unkörperlich. Denn alles Körperliche, weil ausgedehnt und teilbar, ist der Vermehrung und der Verminderung, d. h. der Veränderung fähig. Gott aber ist unveränderlich und daher unkörperlich. Weil ferner das Körperliche durch einen bestimmten Raum begrenzt ist, so kann es nicht actu unendlich sein. Gott, der wirklich Unendliche,

kann also nicht räumlich, körperlich, teilbar, sondern er muß unteilbar, physisch einfach sein.

b) metaphysisch einfach, d. h. in sich ununterscheidbar. In Gott ist kein Unterschied zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit oder Wesen und Dasein, welcher bei dem bedingten, gewordenen Sein in sofern vorhanden ist, als dieses vor seinem Dasein bloß möglich war und auch im Zustande der Existenz als nicht existieren könnend denkbar ist. Bei Gott ist diese Unterscheidung deshalb unmöglich, weil er ein durch seine Wesenheit existierendes, notwendiges Wesen ist. Ebenso ist in ihm kein Unterschied zwischen Wesenheit und Thätigkeit (actus primus und actus secundus), denn sonst wäre es nicht lautere, unveränderliche Wirklichkeit (actus purus). Mit der Unveränderlichkeit Gottes ist ferner unvereinbar die Unterscheidung von Substanz und Accidentien, von Wesenheit und Eigenschaften. Daher endlich können die göttlichen Eigenschaften, wie vom Wesen Gottes, so auch von einander nicht verschieden sein; jede Eigenschaft drückt das göttliche Wesen ganz aus.

3. Ungeachtet dieser absoluten Einfachheit Gottes unterscheiden wir in Gott eine Reihe verschiedener Eigenschaften. Diese Unterscheidung ist aber keine reelle, sondern eine gedachte, jedoch keine bloß gedachte, sondern eine virtuelle (dist. rationis cum fundamento in re; vgl. § 10, 1, b). Der Grund dieser Unterscheidung liegt nämlich in unserer unvollkommenen, analogen Gotteserkenntnis. Wir müssen aus der Beschaffenheit der endlichen Dinge als Wirkungen Gottes auf die Beschaffenheit seines Wesens schließen. Da nun jene Wirkungen mannigfach verschieden sind, so erkennen wir auch an diesem Wesen verschiedene Wirkungsweisen. Das göttliche Wesen bietet uns in seinen Wirkungen verschiedene Gesichtspunkte dar, um ihn gleichsam von verschiedenen Seiten zu erkennen; die absolute Vollkommenheit Gottes legt sich uns in mannigfachen Eigenschaften auseinander, welche wir gesondert erfassen und betrachten müssen. Diese Erkenntnisweise Gottes ist eine unvollkommene, aber keine falsche. So lange wir nicht durch unmittelbares Schauen das absolut einfache Wesen Gottes erfassen, müssen wir von verschiedenen Seiten die an sich Eine, aber in mannigfaltiger Weise sich offenbarende Vollkommenheit Gottes betrachten.

§ 67. Allgegenwart und Unermeßlichkeit Gottes.

1. Das göttliche Wesen, weil einfach und unendlich, muß über jede Raumschranke erhaben gedacht werden. Es kann nicht, wie das Körperliche, durch einen Raum hin ausgedehnt sein oder denselben circumscriptive einnehmen, aber auch nicht auf einen einzelnen Ort im Raume

beschränkt oder definitive im Raume sein (vgl. § 16, 3). Denn dann könnte es nur an einem bestimmten Orte wirken und wäre dadurch in seinem Wirken und folglich auch in seinem Wesen beschränkt. Gott ist also überall im wirklichen Raume, d. h. allgegenwärtig, nicht durch den ganzen Raum ausgedehnt, sondern als absoluter Geist in allen Orten wesenhaft und wirksam (per substantiam et potentiam) gegenwärtig, zwar an verschiedenen Orten verschieden wirksam, aber überall ganz er selbst.

2. Gott ist aber nicht allein von keinem Raume ausgeschlossen, sondern auch von keinem Raume eingeschlossen. Überall im wirklichen Raume gegenwärtig, würde er auch in jedem denkbaren Raume überall gegenwärtig sein, sobald dieser wirklich wäre. Er kann somit von keinem wirklichen und möglichen Raume umschlossen oder gemessen werden, d. h. er ist unermeßlich. Muß also unser unvollkommenes, analoges Denken zunächst das Dasein Gottes in jedem Raume behaupten, so muß es weiterhin, um seiner Unendlichkeit gerecht zu werden, jede wirkliche und mögliche Räumlichkeit von ihm verneinen. Es verhält sich damit ganz so, wie mit dem Begriffe der göttlichen Ewigkeit. Wie nämlich die Unermeßlichkeit jede Raumschranke, so leugnet die Ewigkeit jede Zeitschranke von Gott. Das Denken behauptet zuerst das Dasein Gottes zu jeder Zeit, und negiert dann alle Zeitlichkeit von Gott dem Unendlichen, Unveränderlichen.

C. Das Wirken Gottes.

§ 68. Das Wirken Gottes im allgemeinen.

1. Dem Wesen Gottes entspricht sein Wirken. Unbedingt und unabhängig, unveränderlich und ewig wie jenes ist auch dieses. Nichts Außergöttliches kann sein Wirken bestimmen, und weil er unveränderlich ist, so giebt es in ihm keine Möglichkeit, welche noch wirklich werden könnte, kein Vermögen, welches noch in Thätigkeit übergehen könnte. Als lautere Wirklichkeit ist er auch lautere und unveränderliche Wirksamkeit. Gott kann daher nicht bald in der einen, bald in der andern Weise nach einander wirksam sein, sondern in einer einzigen, schlechthin unveränderlichen und zeitlosen Wirksamkeit, welche sein ganzes Wesen ausdrückt, bethätigt er sich. Bei ihm ist also kein Übergang von Ruhe zur Thätigkeit, vielmehr ist seine absolute Thätigkeit, weil sie allen Wechsel ausschließt, zugleich absolute Ruhe.

2. Trotzdem in der schlechthinigen Einfachheit Gottes weder ein Unterschied zwischen Wesen und Wirken, noch zwischen verschiedenen

Wirkungsweisen Gottes gemacht werden darf, so müssen wir doch in unserer unvollkommenen Erkenntnisweise verschiedene Eigenschaften des göttlichen Wirkens unterscheiden, welche wir im Unterschiede von den sogenannten negativen Eigenschaften des göttlichen Wesens positive nennen, weil sie Bestimmungen sind, welche wir in positiver Weise (via causalitatis et eminentiae) Gott beilegen.

3. Wir haben im Folgenden zuerst die Eigenschaften des Wirkens Gottes klarzulegen, wobei wir von einer Grundeigenschaft, nämlich der Persönlichkeit Gottes ausgehen. Sodann ist die Beziehung des göttlichen Wirkens zur Welt oder das Verhältnis, in welchem die Welt zum Wirken Gottes steht, näher in Betracht zu ziehen.

a) Die Eigenschaften des göttlichen Wirkens.

§ 69. Die absolute Persönlichkeit und Geistigkeit Gottes.

1. Person nennen wir ein für sich seiendes, selbstbewußtes und selbstmächtiges Wesen. Was aber selbstbewußt und selbstmächtig ist, das muß ein denkendes und freiwollendes Wesen sein. Daß nun Gott in der That diese Bestimmungen des Denkens und freien Wollens zukommen, und ihm somit die Persönlichkeit eignet, das hat sich uns schon aus den Gottesbeweisen ergeben (vgl. § 59 u. 60). Denn

a) die Welt, der Makrokosmos, bekundet Zweckmäßigkeit im ganzen und einzelnen. Wo aber Zweckmäßigkeit herrscht, da muß auch eine zwecksetzende, intelligente Ursache vorhanden sein. Der Welturheber muß folglich ein zwecksetzendes, vernünftiges Wesen sein. Und der Mensch weist nicht allein als Mikrokosmos in seiner Beschaffenheit eine hohe Zweckmäßigkeit auf, sondern ist selbst ein persönliches Wesen. Aber als zufälliges Wesen kann er nicht durch sich selbst, noch auch durch ein unpersönliches Wesen sein. Also muß Gott, der Urheber des Menschen, ein persönliches Wesen sein.

b) Schon aus dem Begriffe der unendlichen, unbedingten Weltursache läßt sich die Persönlichkeit derselben herleiten. Denn als unendliche Weltursache mußte Gott nicht allein die Macht haben, diese Welt zu verursachen, sondern auch die unendliche Macht, alles zu verwirklichen, was dasein kann oder logisch möglich ist. Da nun Gott eine zahllose Menge möglicher Dinge nicht verwirklicht hat, obwohl er dieses ebensogut konnte als die gegebene Welt verursachen, so hat er es entweder aus Nötigung oder aus freier Wahl unterlassen. Aber nicht aus Nötigung, weder aus äußerer noch aus innerer, weil er dadurch in seinem Wesen und Wirken

beschränkt worden wäre. Gott hatte also freie Wahl zwischen Verwirklichung und Nichtverwirklichung der Dinge und damit auch das Bewußtsein, daß er die Dinge nach Belieben verwirklichen und nichtverwirklichen könne. Er ist demgemäß ein persönliches Wesen.

c) Zudem ist Gott unendlich vollkommen. Daher dürfen ihm auch die Vollkommenheiten des Denkens und Wollens nicht fehlen. Gott kann ja nicht unpersönlich sein und diese Vollkommenheiten virtualiter besitzen, sondern sie müssen ihm im eigentlichen und höchsten Sinne (formaliter et eminenter) zukommen.

2. Die Persönlichkeit Gottes ist im Unterschiede von der endlichen Persönlichkeit unendlich und absolut. Alle Eigenschaften, die wir dem göttlichen Wesen beilegen müssen, gelten selbstredend auch von der göttlichen Persönlichkeit. Sie ist absolutes Für-sich-sein, weil unbedingte Substanz, absolut und unendlich sowie unveränderlich in ihrem Erkennen und Wollen. Die endliche Persönlichkeit gewinnt den Ichgedanken nur durch Unterscheidung vom Nicht-Ich oder von ihr gegenüberstehenden Dingen; das absolute Selbstbewußtsein weiß sich ewig unbedingt und unabhängig von allem.

3. Man hat die Persönlichkeit Gottes leugnen zu müssen geglaubt, weil Persönlichkeit und Bewußtsein ohne Beschränkung und Endlichkeit schlechterdings undenkbar seien. So behauptet nach Spinozas Vorgang der ältere Fichte: dadurch, daß wir Gott persönlich faßten, machten wir ihn zu einem endlichen Wesen unseresgleichen. Denn die Persönlichkeit, welche wir an uns selbst kennen gelernt hätten, und die doch ohne Beschränkung und Endlichkeit schlechterdings nicht denkbar sei, übertrügen wir auf Gott und beraubten ihn damit seiner Absolutheit. Ganz in demselben Sinne sagt Strauß: „Als Personen fühlen und wissen wir uns nur im Unterschiede von andern gleichartigen Personen außer uns, von denen wir uns unterscheiden; ein Wesen also, das kein anderes seinesgleichen außer sich hat, kann auch keine Person sein. Persönlichkeit ist zusammenfassende Selbstheit gegen anderes, welches sie damit von sich abtrennt; Absolutheit dagegen ist das Umfassende, Unbeschränkte, das nichts als eben nur die im Begriffe der Persönlichkeit liegende Ausschließlichkeit von sich ausschließt; absolute Persönlichkeit ist also contradictio in adjecto." — Darauf ist zu erwiedern: Persönlichkeit ist sich wissende Selbstheit anderem gegenüber. Der Mensch weiß sich als Ich, als Person durch Unterscheidung vom Nicht-Ich, vom Gegenstande, und er bedarf der Anregung durch das Nicht-Ich, um sich als Ich zu finden. Er schließt das Nicht-Ich von sich aus und weiß sich deshalb beschränkt. Aber diese Beschränktheit liegt nicht im Begriffe der Persönlichkeit, sondern

kommt nur der endlichen Persönlichkeit zu. Nun bestimmen wir zwar die göttliche Persönlichkeit nach Analogie der menschlichen, aber als unendliche, und deshalb schließt der Ich-Gedanke Gottes jede Beschränktheit aus. In seinem Ich-Gedanken denkt Gott auch sein Nicht-Ich, und schließt letzteres von sich aus, ohne dadurch sich selbst beschränkt zu wissen. Denn er weiß sein Nicht-Ich als die Summe aller möglichen und wirklichen außergöttlichen Dinge, und alle diese weiß er allein durch seine unendliche Macht bewirkbar, resp. bewirkt. Folglich besitzt er die Vollkommenheiten seines Nicht-Ich im eminenten Sinne in seinem Ich. Der Mensch entwickelt sich allmählich zum Selbstbewußtsein; Gott ist von Ewigkeit sich selbst bewußt. Er ist nicht, wie Hegel meint, zuerst unbewußt bei sich und muß nicht erst von sich kommen, um dann zu sich zu kommen oder selbstbewußt zu werden, sondern er ist ewig und unveränderlich selbstbewußt bei sich und für sich. In seinem absoluten Selbstbewußtsein weiß er sich als unendlich im Gegensatze zu allem Endlichen; aber er bedarf dieses Gegensatzes nicht, um sich zu wissen.

Daß die absolute Persönlichkeit Gottes dreifaltig sei, läßt sich nicht denknotwendig nachweisen, sondern nur als Offenbarungswahrheit gläubig hinnehmen. Denn unsere Erkenntnis des Wirklichen reicht, wie wir in der Noëtik sahen, nur so weit, als das Wirkliche selbst, oder in seinen Wirkungen uns sinnlich erscheint. Von Gott also können wir mit unsern natürlichen Erkenntniskräften nicht mehr wissen, als er durch seine Wirkungen in den Weltdingen uns geoffenbart hat. Diese Wirkungen bekunden sich aber bloß als Wirkungen des einen persönlichen Wesens Gottes, nicht als Bethätigungen der einen oder der andern göttlichen Person. Nur unter Voraussetzung der göttlichen Offenbarung vermag die Vernunft durch Kongruenzgründe das Glaubensgeheimnis der Dreieinigkeit unserer Fassungskraft näher zu bringen, indem sie Analogien der Trinität in der sichtbaren Natur, insbesondere im Menschengeiste aufsucht. Wenn nun aber auch die Vernunft nicht aus sich zur Erkenntnis der Dreipersönlichkeit Gottes fortzuschreiten vermag, so erweist sich damit unsere natürliche Gotteserkenntnis nicht als unwahr, sondern nur als unvollkommen. Die Einheit des persönlichen Gottes anerkennt ja auch die Offenbarung und lehrt nur eine Dreifaltigkeit in Gott, welche jene Einheit nicht aufhebt.

4. Die absolute Persönlichkeit Gottes kann nur als *absolute Geistigkeit* gefaßt werden. Alle Person ist Geist. Denn der Ich-gedanke kann allein auf dem Grunde einer geistigen Natur erwachsen, Denken und Wollen allein einem geistigen Wesen eignen. Daher mußten wir schon im Menschen eine geistige Substanz annehmen. Umsomehr ist dieses bei Gott der Fall. Er schließt ja als absolut einfaches Wesen alle Körperlichkeit von sich aus und bethätigt sich durch Akte des unendlichen Erkennens und Wollens. Als absoluter Geist besitzt Gott *absolutes Leben*. Wir haben das Leben, die Selbstbethätigung oder Selbstbewegung schon auf der untersten Stufe als rein organisches Leben

(vgl. § 41, 1) und weiterhin beim Menschen als organisch-geistiges Leben kennen gelernt. Das göttliche Leben aber ist rein geistiges und zugleich absolutes Leben, eine absolute, durchaus unabhängige und unendlich vollkommene Selbstbethätigung, unendliche Selbsterkenntnis und Selbstliebe. Gottes Leben ist nicht abhängig von Außergöttlichem und bethätigt sich auch nicht, wie das endliche Leben, durch Selbstentwicklung und Selbstvervollkommnung, sondern als reine, alle Potentialität ausschließende Thätigkeit ist es unveränderliche Erkenntnis des göttlichen Wesens in seiner ganzen Unendlichkeit, und sich stets gleich bleibende Liebe desselben als des vollkommensten Gutes, daher ein unendlich seliges Leben.

5. Im Folgenden haben wir nachzuweisen, wie das absolute göttliche Leben sich bethätigt, oder wie das absolute Erkennen und Wollen Gottes beschaffen ist.

§ 70. Das absolute Erkennen Gottes.

1. Das göttliche Erkennen teilt die Beschaffenheit des göttlichen Wesens und unterscheidet sich dadurch wesentlich vom menschlichen Erkennen. Während dieses zufällig, veränderlich und zeitlich ist, kennzeichnet sich jenes als notwendig, unveränderlich und ewig. Es kann weder nicht sein noch anders sein, als es ist, weder entstehen noch vergehen. Alles, was Gott erkennt, weiß er von Ewigkeit zu Ewigkeit; er kann nichts lernen, nichts vergessen.

2. Das göttliche Erkennen ist nicht, wie das menschliche, diskursiv, durch Schlüsse vermittelt, sondern einfach, intuitiv. Gott schreitet nicht fort vom vorhergehenden zum nachfolgenden, vom ungewissen zum sichern Erkennen, sondern in einem einzigen, untrennbaren Akte — aeterno et simplici mentis intuitu — ist alles Erkennen Gottes als Inbegriff der lauteren, von jedem Irrthum und jedem Zweifel freien Wahrheit beschlossen.

3. Das göttliche Erkennen ist unbedingt und unendlich. Unabhängig von allem Außergöttlichen erkennt Gott alles, was er erkennt, rein und allein aus seiner Wesenheit. Und zwar erstreckt sich dieses göttliche Erkennen auf alles an sich Erkennbare. Denn sein Wissen und daher sein Wesen wäre beschränkt, wenn es nicht alles Erkennbare umfaßte. Die Erkennbarkeit reicht aber so weit, als das wirkliche und mögliche Sein. Indem Gott sich adäquat erkennt, die ganze Tiefe seines unendlichen Wesens durchschaut, weiß er sich auch als Ursache von allem, was außer ihm wirklich und möglich ist; in sich, der Ursache von allem, weiß er alles Erkennbare in einem einzigen, ungeteilten Denkakte.

4. Die absolute Wissenschaft von allem Erkennbaren macht die göttliche Allwissenheit aus. Diese ist an sich ein einfacher, unteilbarer Akt. Aber nach Verschiedenheit der Gegenstände des göttlichen Erkennens unterscheiden wir eine doppelte Erkenntnis Gottes:

a) Die Erkenntnis alles Möglichen, sofern es bloß möglich ist (scientia simplicis intelligentiae). Die Möglichkeit reicht so weit als die logische Denkbarkeit. Gott erkennt sein Wesen als das schlechthin vollkommene Sein, welches alle denkbaren, nicht mit Endlichkeit und Mangel behafteten Eigenschaften umfaßt. Daher muß alles außer Gott Seiende mit dem unendlichen Sein Gottes Ähnlichkeit haben. Gott erkennt somit in seiner Wesenheit alles Seiende, das außer ihm in Ähnlichkeit mit ihm sein kann, und er weiß sich zugleich unendlich mächtig, um es verwirklichen zu können, wenn er will. Außer Gott, dem Unendlichen, können aber nur endliche Dinge Dasein haben. Die Summe aller dieser möglichen Nachahmungen der göttlichen Wesenheit in einer außergöttlichen Wirklichkeit, der Inbegriff aller endlichen Nachbilder des unendlichen Vorbildes macht das Reich des Denkbaren für Gott, die Welt der göttlichen Ideen aus. Alle diese Ideen sind in der Idee der göttlichen Wesenheit eingeschlossen, sie drücken die Wesenheit Gottes aus, nicht wie diese in sich ist, sondern wie sie in endlichen Daseinsweisen nachgebildet gedacht wird.

b) Die Erkenntnis des Wirklichen (scientia visionis). Aus dem Bereich der möglichen Dinge, die so mannigfaltig sind, als die unendliche Wesenheit Gottes endliche Nachbildungen gestattet, hat Gott durch einen ewigen Willensbeschluß (decretum) einen Teil ausgewählt, welcher Dasein haben solle, und kraft dieses Willensbeschlusses erkennt er aus sich alles Wirkliche. Diese Erkenntnis des Wirklichen, welche nicht der Zeit, aber doch der Natur nach auf die Erkenntnis des Möglichen und auf den Willensbeschluß folgt, umfaßt alles außer Gott Wirkliche, vom kleinsten bis zum größten; sie ist gewissermaßen die Allgegenwart der göttlichen Intelligenz in Raum und Zeit. Gott durchschaut alles räumlich und zeitlich Entlegene, das für uns Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige, in einem einzigen, ewigen Erkenntnisakte.

5. Die göttliche Erkenntnis des für uns Zukünftigen nennen wir das göttliche Vorherwissen (praescientia), eine Bezeichnung, welche sich freilich an unsere Anschauungsweise anlehnt, da ja in Gott kein zeitliches Vorherwissen stattfindet, sondern alle Dinge ihm gegenwärtig sind, von ihm wie mit einem Blicke geschaut werden. Dieses Vorherwissen muß sich, da Gottes Wissen unbeschränkt ist, auf alle im Laufe der Zeit eintreffenden Ereignisse erstrecken, sie mögen notwendig oder frei erfolgen.

Daß und wie Gott die notwendigen Ereignisse der Zukunft vorhersehe, läßt sich unschwer begreifen. Denn indem Gott kraft seines ewigen Willensbeschlusses alle wirklichen Dinge schaut, erkennt er zugleich, welche Wirkungen und unter welchen Umständen diese notwendig erfolgen werden. Anders stellt sich die Sache, wenn es unter den außergöttlichen Dingen freithätige Wesen giebt. Daß Gott die freien Handlungen derselben voraussehe, kann nicht bezweifelt werden. Denn sie werden ja von demjenigen erkannt, der sie setzt, weil sie sonst nicht frei wären. Folglich sind sie erkennbar und daher auch von dem Wissen Gottes, welches alles Erkennbare umfaßt, nicht ausgeschlossen. Und doch scheint ein Vorherwissen derselben gar nicht möglich zu sein. Denn es liegt in der Natur des freien Handelns, daß es zwischen verschiedenen Möglichkeiten wählen kann. Welche von diesen Möglichkeiten verwirklicht werde, das hängt eben von der Willensentscheidung des Handelnden ab und läßt sich nicht vorherwissen. Gott kann, wie es scheint, nur die verschiedenen Möglichkeiten des Handelns, nicht die bestimmten freien Handlungen voraussehen. Das göttliche Vorherwissen ist ja, wie alles Wissen Gottes, unfehlbar und unabhängig von allem Außergöttlichen. Weiß also Gott eine *freie* Handlung voraus, so weiß er aus sich und unabhängig von der Selbstbestimmung des frei Handelnden, daß sie unfehlbar eintreffen werde. Wie kann sich dann noch eine freie, d. h. das Resultat einer Selbstentscheidung zwischen verschiedenen Möglichkeiten sein? Durch diese Betrachtung bewogen, haben die einen das göttliche Vorherwissen der freien Handlungen mehr oder weniger bestimmt verworfen (Günther, Deutinger u. a.); die anderen das göttliche Vorherwissen als ein unfehlbares Vorherbestimmen gefaßt und die freien Handlungen geleugnet (Luther, Calvin u. a.). Nun darf offenbar das göttliche Vorherwissen nicht als Vorherbestimmen gefaßt werden; nicht deßhalb geschieht die freie Handlung, weil sie von Gott vorhergewußt ist und infolgedessen nicht nichtgeschehen kann. Zwar ist es eine notwendige Folge (necessitas consequentiae) des göttlichen Vorherwissens, daß die freien Handlungen geschehen *werden*, aber es ist keine notwendige Folge, daß sie geschehen *müssen* (necessitas consequentis). Übrigens ist mit dieser Unterscheidung der Alten zwischen necessitas consequentiae und necessitas consequentis nur eine Namens-, aber keine Sacherklärung gegeben, d. h. es ist nur erklärt, wie das göttliche Vorhersehen begrifflich zu verstehen, nicht aber, wie es sachlich zu begreifen sei. Man sieht eben nicht ein, wie zwischen dem unabhängigen göttlichen Vorherwissen und dem freien Handeln nur eine necessitas consequentiae stattfinde. Diese Schwierigkeit wird nicht durch die Bemerkung beseitigt, daß für Gott, bei dem kein Vorher und kein Nachher ist, alles Wißbare,

also auch die für uns zukünftigen Handlungen, gegenwärtig und daher eigentlich kein Vorherwissen vorhanden ist. Denn es handelt sich allein darum, wie Gott unbedingt, d. h. allein aus seinem Willensentschlusse eine außer ihm existierende freie Handlung wissen könne.

6. Wie nun neben dem unabhängigen Vorherwissen Gottes die Freiheit des Menschen bestehen könne, das entgeht unserer kurzsichtigen Einsicht. Aber daß geradezu ein Widerspruch zwischen beiden stattfinde, kann man nicht behaupten. Ein Widerspruch wäre es zu denken, daß das vorhergesehene menschliche Handeln frei und notwendig zugleich sei. Aber daraus, daß dasselbe von Gott vorhergesehen wird, folgt noch nicht, daß es von Seiten des Menschen notwendig geschehe. Weil das göttliche Erkennen unendlich erhaben über dem menschlichen steht, so brauchen wir nicht anzunehmen, daß die Freiheit der Willensentscheidung für Gott so gut ein Geheimnis sei wie für den Menschen. Man kann darauf hinweisen, daß ein freies Wesen außer Gott nur endlich und beschränkt sein kann. Die Handlungen desselben sind allerdings willkürlich, aber nicht durchaus willkürlich. Wie der Willensentschluß ausfallen werde, das hängt nicht allein und rein vom Belieben der sich entschließenden Person ab, sondern die individuelle Beschaffenheit dieser Person und die Umstände, unter welchen sie sich entschließt, haben einen nicht zwar nötigenden, aber doch mitbestimmenden Einfluß auf den Ausgang der Willensentscheidung. Wenn nun Gott von Ewigkeit wollte, daß nicht allein notwendige, sondern auch kontingente Wirkungen geschehen sollten, und deshalb für die letztern kontingente, freiwirkende Ursachen vorherbestimmte, so erkannte er diese kraft seines Willensbeschlusses in vollkommenster Weise; er erkannte aufs Genaueste, unter welchen Umständen sie sich entscheiden würden. Hiermit sind wir freilich der Einsicht, *wie* Gott die freien menschlichen Handlungen vorherwissen könne, nicht viel näher gerückt. Denn die beeinflussenden Umstände dürfen keinen zwingenden Einfluß auf die Willensentscheidung ausüben, wenn diese frei sein soll. Daher mußte Gott nicht allein die betreffenden Umstände vorherbestimmen, sondern auch den Eigenwillen der freien Ursache so durchschauen, daß er den Ausgang der Willensentscheidung voraussah, ohne die Willkür in der Selbstentscheidung aufzuheben. Daß Gott dieses bei einer Ursache wissen könne, die ganz und gar durch ihn gesetzt, also vollkommen von ihm erkannt ist, können wir nicht bezweifeln, obwohl wir das Wie dieses göttlichen Wissens nicht einsehen.

Man hat neben der Erkenntnis des bloß Möglichen (scientia simplicis intelligentiae) und der des schlechthin Wirklichen (scientia visionis) noch eine Erkenntnis des *bedingt Zukünftigen* (scientia media) unterschieden, welche gewissermaßen

eine mittlere Stelle einnehme zwischen den beiden andern Erkenntnissen Gottes, da ihr Gegenstand über das bloß Mögliche hinausgehe und doch nicht wirklich sei. Daß dieses Wissen des bedingt Zukünftigen, d. h. dessen, was geschehen würde, wenn gewisse Bedingungen einträten, Gott in der That zukomme, unterliegt keinem Zweifel. Denn offenbar ist das bedingt Zukünftige etwas an sich Erkennbares, muß also dem unendlichen Verstande eignen. Daß aber diese Erkenntnis des bedingt Zukünftigen den beiden anderen Erkenntnisarten beizuordnen, statt einer derselben unterzuordnen sei, müssen wir bestreiten. Denn für das Wissen des Außergöttlichen giebt es in Gott nur die Ideen, welche die scientia simplicis intelligentiae umfassen, und die Willensdekrete, welche Prinzip der scientia visionis sind; ein drittes Einteilungsglied scheint unzulässig zu sein. Die Erkenntnis des bedingt Zukünftigen, sofern dieses nur unter gewissen Bedingungen wirklich werden würde, aber in der That nicht wirklich wird, gehört zur Erkenntnis des Möglichen. Wenn aber das bedingt Zukünftige wirklich wird, weil die erforderlichen Bedingungen eintreffen, so fällt die Erkenntnis desselben unter die des Wirklichen. Man hat diese Einteilung erfunden, um das Vorherwissen der freien zukünftigen Handlungen zu erklären. Gott soll diese, weil sie an die Freiheit des menschlichen Willens geknüpft sind, nicht in seinem absoluten Willensentschlusse, sondern vor demselben, durch die scientia media wissen. Gott weiß demgemäß, was der freie Mensch in dieser oder jener Lage, unter diesen oder jenen Umständen thun würde; demgemäß bestimmt er, daß diese Umstände, diese Lage eintreffen sollen, und weiß infolgedessen auch die freie Handlung vorher. Allein dieser Erklärungsversuch hebt die Schwierigkeit, welche uns beim göttlichen Vorherwissen begegnet, nicht auf. Diese Schwierigkeit besteht eben darin, wie Gott die Selbstentscheidung der freien Persönlichkeit, welche so, aber auch anders ausfallen kann, vorherwissen, wie er also wissen könne, was der Mensch unter gewissen Bedingungen *frei* thun werde. Die beeinflussenden Umstände u. dgl. dürfen ja die Freiheit der Selbstentscheidung nicht aufheben. Wie also Gott voraussehe, wozu der Mensch sich unter diesen oder jenen Umständen u. dgl. frei bestimmen würde, läßt sich aus der angenommenen scientia media nicht besser begreifen als aus der scientia visionis erklären, wie Gott die wirkliche freie Willenshandlung vorherwisse. Gott bestimmt durch seinen ewigen Willensentschluß, daß eine freie Wirkung sein soll; diese setzt eine frei wirkende Ursache voraus; Gott muß nun, wie auch immer, diese Ursache so durchschauen und die beeinflussenden Umstände und Verhältnisse mit in Rechnung bringen, daß er sicher erkennt, sie werde sich für diese und keine andere Handlung frei entscheiden.

7. Die Allwissenheit umfaßt dem Gesagten zufolge alles Erkennbare, das Mögliche wie das Wirkliche. Daher erkennt Gott auch auf die vollkommenste Weise, wie die Dinge anzuordnen und zu leiten sind, damit sie einem Zwecke am besten entsprechen. Der Allwissende weiß die vollkommensten Zwecke und die geeignetsten Mittel zur Erreichung derselben. Dieses Wissen macht die *Weisheit* Gottes oder das teleologische Erkennen Gottes aus, welches allem seine Bestimmung giebt, alles zweckmäßig ordnet. Gott das Handeln nach Zwecken absprechen, hieße ihm die Intelligenz streitig machen und seinen Willen für einen blindwirkenden erklären. Alle in der Welt sich kundgebende Zweckmäßigkeit in den

niedrigsten wie in den höchsten Weltdingen bezeugt das zweckmäßige Wirken des Welturhebers. Zudem würde Gott nicht unendlich vollkommen sein, wenn ihm die durch den Begriff der Weisheit ausgedrückte Vollkommenheit fehlte.

§ 71. Das absolute Wollen Gottes.

1. Weil Gott absoluter Geist ist, so eignet ihm nicht allein absolutes Erkennen, sondern auch absolutes Wollen. Im Gegensatze zum Wollen des endlichen Geistes ist das Wollen des absoluten Geistes einfach, unveränderlich und unabhängig. Nicht in einer Vielheit von Willensakten, sondern in einem einzigen Willensakte ist das ganze Wollen Gottes beschlossen. Gott geht auch nicht, wie der Mensch, vom Wollenkönnen zum wirklichen Wollen über, sondern bei ihm, dem Unveränderlichen, ist nur reines Wollen und kein Unterschied zwischen dem Willen als Vermögen und dem Wollen als Willensakt. Endlich ist das Wollen Gottes nicht auf die Befriedigung irgend eines Bedürfnisses gerichtet, sondern in Gott, dem absolut Bedürfnislosen, von allem Außergöttlichen schlechthin unabhängig. Dieses absolute Wollen Gottes muß mit seinem Wesen zusammenfallen. Indes wegen unserer mittelbaren, analogen Erkenntnis Gottes haben wir einen virtuellen Unterschied zwischen dem Wesen und dem Wollen Gottes zu machen. Denn wenn das Wesen und das Wollen Gottes sich vollständig deckten, wenn Gott also alles wäre, was er will, dann sähen wir nicht ein, wie er Außergöttliches wollen, eine endliche Welt verursachen könnte.

2. Obgleich nun der Wille Gottes einen einzigen, absoluten Willensakt ausmacht, so unterscheiden wir doch nach den Objekten, auf welche er gerichtet ist, einen rein immanenten und einen transcendenten, aus sich heraustretenden Willen Gottes. Jener begreift das Wollen des göttlichen Wesens, dieser das Wollen außergöttlicher Dinge in sich. Das Wesen Gottes ist das erste Objekt, wie des göttlichen Erkennens, so auch des göttlichen Wollens. Gott will oder liebt sich als das absolut vollkommene Gut und alles andere nur seinetwegen, weil und sofern es ihm ähnlich ist. Sich selbst kann Gott nicht nichtwollen, alles andere kann er auch nichtwollen. So sehen wir in dem göttlichen Willen Notwendigkeit und Freiheit vereint. Und doch bedeutet jedes Wollen, also erst recht das absolute, freies, d. h. ungenötigtes Sich-selbst-bestimmen. Eben wegen unserer beschränkten, uneigentlichen Erkenntnis Gottes sehen wir nicht ein, wie das, was uns als Notwendigkeit erscheint, in Gott absolute Freiheit ist. Gott erkennt sich als absolut notwendiges Wesen und bestimmt sich als solches; daher kann er sich nicht nichtwollen. Alles

was Gott außer sich will, erkennt er als an sich Mögliches, welches sein und auch nicht sein kann; daher könnte er es auch nichtwollen.

3. Den transcendenten göttlichen Willen oder das Wollen außergöttlicher Dinge müssen wir also als eigentliche Wahlfreiheit fassen. Gott bestimmt sich, zu was er will; er bestimmt sich, weil er will und wie er will. Er kann ein Außergöttliches wollen und nichtwollen (libertas contradictionis); er kann zwischen verschiedenen außergöttlichen Dingen wählen (libertas specificationis). Nur die Freiheit der Wahl zwischen Gut und Böse (libertas contrarietatis), weil sie eine Unvollkommenheit ist, kann in Gott, dem vollkommensten Wesen nicht vorhanden sein. Daß diese Wahlfreiheit in Gott wirklich vorhanden sei, ergiebt sich, wie schon oben (§ 58, 3, u. § 69, 1, b) angedeutet wurde, durch folgende Erwägung: Alles Außergöttliche ist ohne den göttlichen Willensbeschluß bloß möglich und zwar so mannigfach verschieden möglich, als die göttliche Wesenheit in endlicher Weise nachgebildet werden kann. Das Mögliche ist aber indifferent zwischen Sein und Nichtsein; daher konnte Gott das eine Mögliche so gut verwirklichen als das andere. Daß er nun gerade diese gegenwärtige Welt aus dem Bereiche des Möglichen ins Dasein rief, kann nur Folge eines freien, wählenden Willensbeschlusses sein. Denn Gott konnte nicht zur Verwirklichung dieser Welt bestimmt werden, als wenn er derselben bedürftig gewesen wäre. Er weiß und besitzt sich ja als das vollkommenste Wesen und bedarf keines Außergöttlichen zur Vermehrung seiner Glückseligkeit. Daher konnte auch die größere Vollkommenheit des einen vor dem andern Möglichen nicht auf den göttlichen Willensbeschluß bestimmend einwirken, da es zur Vervollkommnung Gottes nichts beizutragen vermochte. Folglich war der Willensbeschluß betreffs der außergöttlichen Wirklichkeit absolut frei. — Diese Freiheit des unendlichen, unveränderlichen Gottes ist aber durchaus verschieden von der Freiheit des endlichen, veränderlichen Menschen. Bei Gott ist kein Übergang vom Wollenkönnen zum wirklichen Wollen, noch auch ein Entschließen bald zu dieser, bald zu jener That; sondern in einem einzigen, unveränderlichen, ewigen Willensakte will Gott alles, was er will, mit dem Bewußtsein, daß er sich ebensogut zu dem Gegenteil oder zu etwas anderem hätte entschließen können. Daher kann auch bei Gott von keiner Überlegung, keiner Unentschiedenheit vor dem Willensentschlusse die Rede sein. Seine Allwissenheit schließt alles Überlegen, Abwägen von Gründen und Gegengründen, seine Unveränderlichkeit und Vollkommenheit alle Unentschiedenheit aus.

4. Das freie Wollen Gottes ist ein *allmächtiges*, d. h. Gott kann alles machen, was er will. Diese Macht Gottes beschränkt sich nicht

auf das, was Gott wirklich will, sondern erstreckt sich auf alles, was er wollen kann, was also Gegenstand seiner Wahlfreiheit ist. Sein Wille wäre ja nicht unendlich frei, wenn ihm nicht die unendliche Macht des Könnens zur Seite stände. Überhaupt wäre Gott nicht schrankenlos vollkommen, wenn er in seiner Macht beschränkt wäre. Indes ist die Allmacht Gottes doch nicht (mit Cartesius) als unbeschränkte Willkür zu fassen, sondern sie hat ihre Norm an der göttlichen Erkenntnis. Gott erkennt aus seiner Wesenheit, was außer ihm in Ähnlichkeit mit ihm sein kann. Dieses Reich des Möglichen, diese Ideenwelt bildet die Norm für die göttliche Allmacht. Dabei besteht, daß es in der endlichen Welt Möglichkeiten giebt, die für Gottes Wirken unmöglich sind. Gott kann z. B. nicht sterben, nicht sündigen, sich nicht irren. Aber das sind Unvollkommenheiten, Zeichen von Unmacht. Gott kann Wesen setzen, die mit dieser Beschränktheit behaftet sind, aber ist selbst solcher Beschränktheiten unfähig, weil er dann nicht allmächtig wäre. Alles Mögliche also kann Gott bewirken, sofern dieses Bewirken nicht eine Beschränkung seiner Macht und Vollkommenheit in sich schließt. Es handelt sich bei der göttlichen Allmacht nicht allein um das Was, sondern auch um das Wie der Bewirkung. Gott wirkt in absolut vollkommener Weise. Rein und allein durch seinen Willen, ohne Mühe und ohne Schwierigkeit, ohne jegliche Mithülfe macht er, was er macht. Ihm kann daher kein Wirken zukommen, was mit einer Beschränkung, einem Leiden behaftet ist, und hierdurch, wie durch den Umfang seines Könnens, unterscheidet sich die göttliche wesentlich von jeder endlichen Macht.

5. Gottes Wille ist weiterhin ein absolut heiliger Wille, d. h. stets und unwandelbar auf das Gute gerichtet. Denn Gott will sein Wesen, das unendliche Gute, notwendig und unveränderlich. Er kann daher niemals im Widerspruch mit demselben handeln. Das, was seinem Wesen widerspricht, ist das sittlich Böse. Gott also, indem er sich, das schlechthin Gute, ewig will und liebt, steht im absoluten Gegensatze zum sittlich Bösen. Diese absolute Heiligkeit muß Gott eignen, so wahr er der schlechthin Vollkommene oder Gute ist.

6. Das Außergöttliche, was Gott will, kann nur etwas Gutes, mit seiner absoluten Güte Übereinstimmendes, seine Vollkommenheit in endlicher Weise Offenbarendes sein. Von seinen freien Geschöpfen will Gott daher, daß sie in freier Weise mit seinem Willen übereinstimmen, ihn, das höchste Gut, über alles und alles andere seinetwegen lieben. Dieses macht die sittliche Ordnung, und das Aufrechthalten derselben die Gerechtigkeit Gottes aus. Infolgedessen teilt Gott seinen vernünftigen Geschöpfen zu, was ihnen zukommt, um jene Ordnung einzu-

halten — austeilende Gerechtigkeit (justitia distributiva), und was ihnen gebührt, je nachdem sie dieselbe eingehalten oder nicht, sich Lohn oder Strafe verdient haben — vergeltende Gerechtigkeit (justitia remunerativa). Die Gerechtigkeit Gottes ist also die nach außen sich offenbarende Heiligkeit. Gott würde seine Heiligkeit verleugnen, wenn er nicht die sittliche Ordnung aufrecht erhielte.

7. Gott ist nicht allein schlechthin gut und vollkommen, sondern auch absolut gütig (benignus), d. h. unendlich geneigt, seine Vollkommenheit frei in einer nichtgöttlichen Wirklichkeit zu offenbaren und seinen Geschöpfen in reichlichem Maße mitzuteilen, was ihnen ihrer Empfänglichkeit und seiner Weisheit gemäß notwendig oder nützlich ist. Diese Eigenschaft müssen wir Gott wegen seiner unendlichen Vollkommenheit notwendig beilegen. Die unendliche Liebe seiner Vollkommenheit bewegt ihn, diese außer sich in endlicher Weise zu offenbaren, endliche Wesen seines unendlichen Glückes in endlicher Weise teilhaftig werden zu lassen. Wenn der Mensch schon um so gütiger ist, je vollkommener er ist, so muß Gott, der Vollkommenste, die Güte selbst sein. Beim Menschen steht die Güte im umgekehrten Verhältnisse zum Egoismus. Gott dagegen muß sich selbst über alles lieben, weil er das vollkommenste Wesen ist; er ist darum kein Egoist, oder wenn man will, er ist ein allein privilegierter Egoist. Dabei kann er unendlich gütig sein, weil seine eigene Vollkommenheit dadurch keine Einbuße erleidet. Diese Güte ist aber bloß als Thätigkeit Gottes unendlich, in ihren Wirkungen dagegen nur endlich. Gott kann ja überhaupt seine Vollkommenheit außer sich nur in endlicher Weise offenbaren, und dabei handelt er stets mit unendlicher Weisheit und läßt sich durch diese in den Äußerungen seiner Güte leiten. Bei seiner unendlichen Geneigtheit, seine Güte zu offenbaren, ist und bleibt Gott aber absolut frei. Er ist gütig, wie, wann und in welchem Maße er will. Ob und wie er seine Güte offenbaren will, das hängt allein von seiner freien Entscheidung ab.

§ 72. Das absolute Fühlen Gottes.

1. Wie wir unserer Persönlichkeit analog in Gott ein Erkennen und Wollen, so haben wir auch ein Fühlen in ihm anzunehmen. Das Fühlen ist ja an sich nicht an körperliche Organe gebunden und durch diese vermittelt, sondern ein seelischer Akt, das Innewerden der jeweilen geförderten oder gehemmten Lebenslage, oder vielmehr das angenehm oder unangenehm Gestimmtsein, welches in jenem Innewerden zum Bewußtsein kommt. Beim Menschen ist das Fühlen wie das Erkennen mit der Sinn-

lichkeit verknüpft, beim reinen Geiste ist es ein rein geistiger Akt. Das Fühlen ist also keine gemischte Vollkommenheit und somit auf Gott zu übertragen. Gottes Fühlen ist, wie sein Wesen, ein absolutes, ewiges, unveränderliches, unendlich vollkommenes. Sein absolut vollkommenes Leben wird nicht von außen beeinflußt, nicht gehemmt und nicht gefördert; daher ist sein Fühlen nicht bald freudiges, bald trauriges, sondern stets unveränderlich freudiges Gestimmtsein. Als schlechthin unabhängiges und unendlich vollkommenes Wesen rein und allein sich selbst genug, weiß und fühlt er sich ewig und unveränderlich bedürfnislos, unendlich selig.

2. Ein endliches Wesen, welches die dem Umfange nach vollständigste, dem Grade nach höchste, der Zeit nach stets fortdauernde Befriedigung aller seinem Wesen gemäß möglichen Bedürfnisse genießt, und dieser Befriedigung sich bewußt freudig gestimmt ist, besitzt die für ihn erreichbare Seligkeit. Je vollkommener ein Wesen ist, desto größer muß auch die ihm entsprechende Seligkeit sein. Der unendliche Gott, bedürfnislos wie er ist, muß im Bewußtsein seiner Bedürfnislosigkeit, im Besitze seiner unendlichen Vollkommenheit schlechthin selig sein und nach Analogie des menschlichen Glückseligkeitsgefühles muß die Seligkeit Gottes ein unendliches Wonnegefühl sein, die absolute Liebe des Wohlgefallens an seiner schlechthinigen Vollkommenheit. Das Fühlen Gottes haben wir also zu fassen als das unabänderliche Innesein desselben unendlich vollkommenen, unendlich bedürfnislosen Lebens, als das unendlich freudige Gestimmtsein im Besitze seiner unermeßlichen Vollkommenheit.

§ 73. Gott, die unendliche Wahrheit, Güte und Schönheit.

1. Gott als absolut erkennendes, wollendes und fühlendes Wesen ist die unendliche Wahrheit, Güte und Schönheit. Wahrheit ist Übereinstimmung der Vorstellung mit seinem Objekte. Je vollkommener nun ein Wesen ist, desto vollkommener auch die mit ihm übereinstimmende Vorstellung, desto wahrer also das Wesen. Nun ist Gott unendlich vollkommen, und er erkennt sich unendlich vollkommen; sein Erkennen stimmt nicht allein mit seinem Wesen überein, sondern ist mit demselben identisch. Folglich ist Gott die unendliche Wahrheit. Als solche ist er auch die Urwahrheit; denn alles, was außer ihm möglich oder wirklich ist, ist ein Nachbild seines Wesens, also ein Abbild der unendlichen Wahrheit. Gott ist aber nicht allein in sich, sondern auch nach außen lautere Wahrheit. Wenn Gott sich nach außen offenbart, so offenbart er nur Wahrheit. Das fordert seine unendliche Vollkommenheit und Heiligkeit. Gott ist also unendlich wahrhaftig.

2. Gott ist die unendliche Güte. Gut ist, was begehrbar ist. Etwas ist aber um so begehrenswerter, je vollkommener es ist. Nun ist Gott unendlich vollkommen, also unendlich begehrenswert, unendlich gut. Als solchen liebt sich Gott mit unendlicher Liebe. Gott, die unendliche Güte, ist auch die Urgüte, das Vorbild alles dessen, was außer ihm gut ist und sein kann. Denn alles dieses ist ein endliches Nachbild seiner Vollkommenheit und insofern begehrenswert oder gut. Gott ist aber nicht allein in sich, sondern auch nach außen die unendliche Güte, d. h. die unendliche Geneigtheit, Gutes zu spenden, seine Vollkommenheit zu offenbaren (vgl. § 71, 7).

3. Gott ist unendliche Schönheit. Schön ist, was durch die bloße Intuition die reine Liebe des Wohlgefallens erregt. Nun muß ein Wesen um so mehr Wohlgefallen erregen, je vollkommener es ist, und je mehr seine Vollkommenheit einleuchtet. Gott, die unendliche Vollkommenheit, ist aber reine Wirklichkeit, also absolut intelligibel, seine Vollkommenheit also absolut einleuchtend. Folglich ist Gott die unendliche Schönheit. Sich selbst schauend, umfaßt Gott seine unermeßliche Vollkommenheit und Schönheit mit unendlichem Wohlgefallen und ist in diesem Wonnegefühl unendlich selig. Gott ist auch die Urschönheit, das Vorbild aller endlichen Schönheit. Was in der endlichen Welt schön erscheint, dasjenige, welches Harmonie und Ordnung, Einheit in der Mannigfaltigkeit klar hervortreten läßt, das ist ein endlicher Abglanz der absoluten Vollkommenheit Gottes, welche für unsere Auffassung unendliche Mannigfaltigkeit von Vollkommenheiten in absoluter Einheit ist.

b) Die Beziehung des göttlichen Wirkens zur Welt.

§ 74. Übersicht.

1. In unserer metaphysischen Weltbetrachtung haben wir bislang den analytischen Weg eingehalten, indem wir von der Welt zu Gott aufstiegen, zunächst die gegebene Wirklichkeit in ihrem Wesen und ihren nächsten der Welt immanenten Ursachen betrachteten, sodann die Existenz einer unbedingten, transcendenten, persönlichen Weltursache aufwiesen und diese in ihrem Wesen und Wirken näher zu erkennen suchten. Unter Voraussetzung der gewonnenen Erkenntnis müssen wir jetzt auf dem umgekehrten synthetischen Wege wieder von Gott zur Welt hinabsteigen, das Wirken Gottes in Beziehung zur Welt klarlegen, um durch Feststellung des Verhältnisses der Welt überhaupt und des Menschen insbesondere zum göttlichen Wirken unsere metaphysischen Untersuchungen abzuschließen.

Daß die Resultate der vorhergegangenen Analyse dabei vorausgesetzt werden müssen, erhellt sofort aus dem Umstande, daß Gott ein absolut freies Wesen, und daher von ihm aus kein denknotwendiger Übergang zur Welt möglich ist. Vielmehr müssen wir die Gewißheit über die Existenz und Beschaffenheit der Welt voraussetzen, und zu erklären versuchen, *wie* ihr Dasein und ihre Beschaffenheit vom Wirken Gottes aus betrachtet sich erklären lasse.

2. Gott, die überweltliche, unendliche, persönliche Weltursache, hat sich uns als notwendige Voraussetzung der Welt erwiesen. Um sein Verhältnis zur Welt, soweit uns dieses möglich ist, klarzulegen, haben wir zu betrachten, in wie vielfacher Beziehung Gott notwendige Voraussetzung der Welt ist. Und da ergiebt sich eine dreifache Beziehung:

a) Gott ist Urheber und als solcher *Schöpfer* der Welt.
b) Gott ist fortwährender *Erhalter* der Welt.
c) Gott leitet die Welt zu ihrem Ziele; er ist *Regierer* derselben.

1. Gott als Weltschöpfer.

§ 75. Die Schöpfungsmacht.

1. Wir haben schon die Ansicht als unhaltbar abgewiesen, welche eine Wesensgleichheit Gottes und der Welt behauptet (vgl. § 55). Der Pantheismus ist in allen seinen Formen unhaltbar. Die Welt, endlich, veränderlich und zufällig, wie sie ist, kann nicht mit dem unendlichen, unveränderlichen, notwendigen Wesen Gottes identisch sein. Gott ist ja lautere Wirklichkeit, das allerbestimmteste, vollendetste Wesen, und als solches keiner Veränderung fähig. Die Welt kann auch nicht aus einem ewigen, ungewordenen Stoffe von Gott gebildet sein. Denn dieser ungewordene Stoff, weil unbedingt, müßte absolut vollkommen sein. Aber jener Stoff, welcher als Substrat der Weltbildung gedacht wird, kann nur durchaus unvollkommen sein. Also weder durch Entlassung aus seinem Wesen, noch durch Gestaltung aus einer ewigen Materie, sondern allein durch seinen Willensakt hat Gott die Welt ins Dasein gesetzt. Dieses wird *Erschaffung* oder *Schöpfung*, d. h. Hervorbringung aus nichts genannt. Wo eine eigentliche Schöpfung sich vollzieht, da wird aus nichts, d. h. nicht aus einem schon Daseienden, sondern allein durch einen Willensakt der bewirkenden Ursache eine Substanz gesetzt, welche von ihrer Ursache wesentlich verschieden ist. Die Welt ist somit Schöpfung Gottes. In Bezug auf diese Schöpfung haben wir unsere Betrachtung zu richten zunächst auf die Macht, welche sich in derselben bethätigt, dann auf den

Schöpfungsakt selbst, und endlich auf das Schöpfungswerk als Wirkung jenes Aktes.

2. Die Schöpfungsmacht ist absolute Macht, sie eignet allein dem allmächtigen Gotte. Die Thätigkeit der bewirkenden Ursache bedingt eine um so größere Macht, je ungeeigneter der Stoff ist für das hervorzubringende Werk. Ist der Stoff unendlich ungeeignet, so ist zur Hervorbringung des Werkes eine unendliche Kraft erforderlich. Dieser Fall tritt ein, wenn der Stoff ganz verschwindet. Folglich setzt das Hervorbringen ohne Stoff, das Schaffen aus nichts eine unendliche Macht voraus. — Oder: Dasjenige, was etwas werden soll, befindet sich im Verhältnis der Möglichkeit (Potenz) zur Wirklichkeit (Aktus). Je größer nun der Abstand zwischen beiden ist, desto größere Macht wird erfordert, um das Potentielle zur Aktualität zu bringen. Ist jener Abstand unendlich, so muß auch diese Macht unendlich sein. Dieses ist der Fall, wenn das Potentielle das Nichts ist, welches aktuelles Sein werden soll. Die Schöpfermacht ist also unendliche Macht. — Das endliche Wesen, weil seine Thätigkeit nicht mit seiner Substanz identisch ist, kann nur accidentelle Thätigkeit setzen. Durch diese kann aber keine Substanz hervorgebracht werden. Denn wenn das Accidens, welches nicht ohne ein Subjekt als seinen Träger sein kann, nach außen sich bethätigt, so muß ein Subjekt sein, welches diese Thätigkeit aufnimmt. Eine solche Thätigkeit ist kein Schaffen. Schaffen geht nur auf Substanzen. Denn Accidentien werden als in einem Subjekte haftend auch nur mit Hülfe dieses Subjekts (ex subjecto) hervorgebracht. Schaffen aber ist ein Hervorbringen ex nihilo sui et subjecti, ein Hervorbringen eines selbständigen Seins aus nichts, also nur bei einem Wesen möglich, welches nicht accidentell thätig sein kann, weil seine Thätigkeit mit seinem Wesen identisch ist, also nur bei dem absoluten Wesen, bei Gott. Diese Schöpfermacht kommt Gott allein zu, weil er allein unendlich vollkommen ist. Das Wirken eines Dinges richtet sich ja nach dem Wesen desselben; je vollkommener das Wesen, desto vollkommener sein Wirken. Das vollkommenste Wesen muß also in vollkommenster Weise wirken. Die vollkommenste Weise zu wirken nach außen ist aber das Erschaffen; denn die Vollkommenheit des Wirkens haben wir nach der Unabhängigkeit desselben zu bemessen, und diese ist eben beim Erschaffen die absolut größte.

3. Die Schöpfungsmacht ist Gott so eigentümlich, daß er sie keinem endlichen Wesen mitteilen kann. Denn sie ist unendliche Macht, daher kann sie nur dem unendlichen Wesen zukommen, und keinem Endlichen verliehen werden, ohne seine Endlichkeit aufzuheben. Ja das endliche Wesen kann nicht einmal als Werkzeug (causa instrumentalis) der

Schöpfung dienen. Denn das Werkzeug wirkt mit zur Hervorbringung des Werkes und zwar in physischer Abhängigkeit von der Hauptursache. Dieses Mitwirken bedingte aber, weil das Schaffen unendliche Macht voraussetzt, bei der Schöpfung unendliche Kraft, deren das Geschöpf nicht fähig ist. Oder man müßte annehmen, daß die Schöpfungsmacht zusammengesetzt sein könnte aus der unendlichen Kraft der Hauptursache und der endlichen des Werkzeuges, und das ist unmöglich. Es ist also, weil das endliche Wesen weder Ursache noch Mitursache eines Geschöpfes sein kann, durchaus unhaltbar, was Frohschammer will, daß Gott dem Menschen eine sekundäre Schöpfungsmacht zur Hervorbringung der Seele bei dem Zeugungsakte mitgeteilt habe (vgl. § 51, 5).

§ 76. Der Schöpfungsakt.

1. Nur eine unendliche Macht kann nach dem Gesagten sich schöpferisch bethätigen. Gehen wir nun auf diese Thätigkeit selbst oder das Erschaffen über, so begegnen wir einem Begriffe, den wir ebensowenig ausdenken als entbehren können. Wir müssen ja in unserm Denken von der Erfahrung ausgehen, und je mehr wir uns über dieselbe erheben, desto unfaßbarer und unvorstellbarer werden die Objekte unseres Denkens. In der Natur des Wirkens nach außen scheint es uns zu liegen, daß es auf einen Gegenstand gerichtet ist, und für den Gedanken eines Wirkens, das den Gegenstand erst setzt, fehlt uns jede Vorstellung. Nur ein schwaches Analogon des göttlichen Schaffens besitzen wir in unserer Phantasiethätigkeit. Indes sehen wir denknotwendig ein, daß die endliche, veränderliche Welt von dem unendlichen, unveränderlichen Gott nur durch einen Schöpfungsakt bewirkt sein kann. Wir begreifen das Daß, aber nicht das Wie des Schöpfungsaktes.

2. Um jedoch das Wie des Schöpfungsaktes unserer Fassungskraft näher zu bringen, müssen wir auf die Faktoren sehen, welche den Schöpfungsakt zu stande bringen, nämlich Intelligenz und Wille Gottes.

a) Als intelligentes Wesen wirkt Gott nicht, ohne eine Idee von dem zu Bewirkenden zu haben. In Gott kann es nur Gedanken geben vom göttlichen und vom nichtgöttlichen Sein. Den Gedanken vom nichtgöttlichen Sein hat Gott aber notwendig mit dem vom göttlichen Sein oder mit seinem Selbstbewußtsein. Denn offenbar würde er sich nicht selbst wissen, nicht in seinem Wesen und seiner Macht begreifen, wenn er nicht auch alles, was durch ihn sein kann, d. h. alles Nichtgöttliche, wüßte. Dieses Nichtgöttliche ist ja nicht ein Nichts, sondern ein Reales

und als solches zwar wesentlich von Gott verschieden, aber ihm doch irgendwie ähnlich. Denn Gottes unendliches Wesen ist schlechthin vollkommene Realität, von welcher alle nicht göttliche Realität ein, wenn auch noch so schwaches Abbild ist. Die göttliche Wesenheit ist also das unendliche, unerschöpfliche Vorbild (causa exemplaris) alles dessen, was außer ihm ist oder sein kann; sie gestattet die mannigfaltigsten und verschiedensten Nachbildungen. Indem also Gott seine Wesenheit erkennt, erkennt er sie einerseits, wie sie an sich ist, unbedingt und unendlich vollkommen, und andererseits, wie sie in einer zahllosen Mannigfaltigkeit endlicher Dinge nachgebildet werden kann (vgl. § 70, 4, a). In Gott giebt es nur *eine* Idee und zugleich *viele* Ideen. Das Wort Idee bedeutet nämlich sowohl subjektiv den Denkakt, als auch objektiv das Gedachte. In letzterer Bedeutung sind in Gott so viele verschiedene Ideen, als Realitäten außer ihm möglich sind. Aber alle diese Ideen denkt Gott durch einen Denkakt, durch den Gedanken seiner Wesenheit. Denn Gott erkennt seine Wesenheit nicht allein, wie sie an und für sich ist, sondern auch, wie sie nachbildbar ist in einer nichtgöttlichen Wirklichkeit, und auf Grund dessen erkennt er auch alle diese einzelnen möglichen Nachbildungen. Diese Gedanken der endlichen Nachbildungen des unendlichen göttlichen Wesens machen die Welt der Ideen in Gott aus, welche alle als Gedanken Gottes unveränderlich, ewig und notwendig sind, wie das göttliche Wesen selbst. Diese Ideenwelt begreift sowohl die Ideen des Einzelnen, d. h. aller individuell verschiedenen Dinge, als auch die Ideen des Allgemeinen, d. h. aller verschiedenen Arten, Gattungen u. s. w.

b) Für den göttlichen Willen sind alle diese Ideen Gottes ebenso viele mögliche Willensbestimmungen. Denn die Ideenwelt bildet das Reich des absolut oder innerlich Möglichen. Das innerlich Mögliche oder das Denkbare reicht ja so weit als das Sein; dieses reicht so weit, als es Nachbildungen des absoluten Seins, d. h. Ideen von nicht-göttlichen Dingen geben kann. Alles aber, was an sich möglich ist, kann Gott verwirklichen. Folglich entspricht jeder Idee ein Objekt, welches durch den göttlichen Willen verwirklicht werden kann. Der göttliche Wille macht eben die äußere Möglichkeit der Dinge aus (vgl. § 8, 2). Allein alles an und für sich Mögliche ist darum noch nicht zugleich möglich oder *kompossibel*, d. h. es kann nicht nebeneinander existieren. Denn es können Dinge an sich möglich sein, aber ihr Zugleichexistieren kann einen Widerspruch in sich schließen. Eine Welt also als Inbegriff alles an sich Möglichen kann nicht existieren und daher nicht durch den Willen Gottes gesetzt werden, sondern nur eine Welt von kompossiblen Dingen. Bestimmt sich der Wille Gottes, eine solche Welt hervorzubringen, so kann er, weil

er unbedingt und absolut ist, und ohne ihn nichts außer ihm ist, nur schöpferisch thätig sein.

3. Der Schöpfungsakt ist ein absolut freier Akt. Gott schafft, was er will und weil er will. Denn Gott, der Unbedingte, absolut Vollkommene, ist in seinem Wirken nach außen schlechthin frei (vgl. § 71, 3). Von den vielen möglichen Dingen, die als Ideen ewig in Gott sind, hat keines vor den andern Anspruch auf Verwirklichung. Der Grund also, daß Gott nur eine beschränkte Anzahl von möglichen (kompossiblen) Dingen verwirklicht hat, kann nicht in diesen Möglichkeiten liegen. Er kann aber ebensowenig in Gott ein nötigender sein. Denn wie Gott einerseits alle außergöttlichen Dinge als zufällig oder gleichgültig gegen Existenz und Nichtexistenz erkennt, so weiß er andererseits im Bewußtsein seiner absoluten Vollkommenheit, daß es dieser Vollkommenheit gleichgültig ist, ob er schafft oder nicht, diese oder eine andere Welt schafft. Somit hat Gott mit absolut freier Wahl geschaffen. Dabei ist aber der wesentliche Unterschied der Willensfreiheit Gottes und der des Menschen wohl zu beachten. In Gott, dessen Wollen reine Wirklichkeit und daher ein einziger, ewiger, unabänderlich bestimmter Akt ist, bestand niemals der freie Schöpfungswille als Potenz, die Welt zu setzen oder nicht zu setzen. Der Willensakt, diese Welt zu schaffen, in sich betrachtet, stand ewig und unabänderlich fest, aber der Gegenstand desselben, nämlich das Sein der Welt, war derartig, daß auch das Nichtsein oder das Anderssein der Welt sein Gegenstand hätte sein können. — Dagegen behauptet Günther, daß Gott habe schaffen müssen. Denn mit dem Bewußtsein seiner selbst entstehe in Gott notwendig der Gedanke von der Welt als seinem Nicht-Ich oder seiner Kontraposition. Diesen Gedanken aber könne er als Gott nur lieben, oder er müßte aufhören, sich selbst zu lieben. „Und eben, weil er ihn so und nicht anders liebt, so verleiht er jenem formalen Gedanken auch das Sein, ihn übersetzend ins Wesen, wie und weil er selber Wesen ist." Also hat nach Günther die Liebe Gott zum Schaffen genötigt, und zwar die Liebe zu seinem eigenen Wesen. Nun ist zwar unzweifelhaft gewiß, daß Gott, indem er seine Wesenheit notwendig liebt, dieselbe auch als das, was sie ist, als Urbild alles endlichen Seins lieben muß. Indes diese Liebe kann ihn nicht nötigen, endliches Sein zu schaffen, da dieses sein absolutes Leben, seine Seligkeit nicht erhöhen kann. Die Liebe zu seinem Wesen besteht ebensogut mit dem Beschlusse zu schaffen, als nicht zu schaffen. Freilich ist Gott unendlich gütig oder geneigt, seine Vollkommenheit mitzuteilen; aber diese Güte kann seine Freiheit und Unabhängigkeit nicht beeinträchtigen, so wenig, als umgekehrt die Unabhängigkeit Gottes seine Güte beeinträchtigen kann. Darin besteht eben die Voll-

kommenheit der Güte Gottes, daß er, durch nichts genötigt und nichts bedürfend, mit voller Freiheit seine Vollkommenheiten in endlicher Weise mitzuteilen geneigt ist. Er würde nicht der schlechthin Vollkommene sein, wenn sein Wirken nach außen nicht absolut frei wäre (vgl. § 71, 3). Wenn man aber geltend macht, daß das Sein der Welt doch besser sei als das Nichtsein, und daß Gott vermöge seiner unendlichen Güte nur das Bessere wollen könne, so ist zu erwidern, daß in Bezug auf das Wollen Gottes das Sein der Welt nicht besser ist als das Nichtsein. Denn Gott bejaht seine absolute Vollkommenheit und Unabhängigkeit eben so sehr, wenn er das Nichtsein, als wenn er das Sein der Welt will.

§ 77. Das Schöpfungswerk.

1. Das Schöpfungswerk oder das Produkt, welches durch den Schöpfungsakt zu stande kommt, muß ebensowohl ein Gegenbild als ein Abbild Gottes sein. Ein Gegenbild: denn außer dem Unendlichen kann nur etwas Endliches existieren, und zudem muß ein Geschöpf, das aus nichts hervorgebracht ist, dem Wesen nach von Gott verschieden sein. „Wenn Gott schafft, so setzt er nicht sein Wesen." Das Schöpfungswerk muß aber nicht allein ein Gegenbild, sondern auch ein Abbild des göttlichen Wesens sein. Denn der Wille Gottes schafft nur gemäß den ewigen Ideen des göttlichen Verstandes. Diese sind aber Gedanken von möglichen Nachbildungen des göttlichen Wesens, oder von endlichen Nachahmungen der göttlichen Vollkommenheit. Folglich ist jedes Geschöpf als ein wesengewordener Gedanke Gottes ein Abbild des göttlichen Wesens.

2. Weil aber das Schöpfungswerk oder die wirkliche Welt einem freien Schöpfungsakte ihr Dasein verdankt, so kann man nicht von Gott aus oder a priori denknotwendig darthun, daß Gott eine Welt geschaffen, und noch weniger, daß er gerade diese Welt geschaffen habe. Aber diese Welt vorausgesetzt, läßt sich doch zeigen, daß und wie ihre Beschaffenheit mit den erkannten Eigenschaften ihres Urhebers harmoniert. Die Welt muß wesentlich von Gott verschieden, ein Endliches dem Unendlichen gegenüber sein. Diese Endlichkeit bekundet die Welt durch ihr räumlich-zeitliches Geteiltsein, sowie durch ihre Mannigfaltigkeit und Zufälligkeit. Aber die Welt muß als Gegenbild Gottes ihm nicht durchaus fremd, sondern als sein Werk ein Abbild seines Wesens, ein Zeugnis seiner Vollkommenheit, eine endliche Offenbarung seiner Macht, Weisheit und Güte sein. Daher erscheint es vom Standpunkte Gottes aus betrachtet höchst angemessen, daß die geschaffenen Dinge so vielfach verschieden sind, damit nämlich die Geschöpfe, welche einzeln unendlich weit von der gött-

lichen Vollkommenheit entfernt sind, durch ihre Vielheit und Mannigfaltigkeit den unerschöpflichen Reichtum des göttlichen Wesens in etwa nachbildlich darstellen. Auch bekundet sich dadurch die Größe der Macht und Weisheit Gottes, daß er das Allerverschiedenste setzt und demnach das am meisten Auseinanderliegende aufs innigste vereinigt und alles zur Einheit und Harmonie zusammenordnet. Die göttliche Macht und Weisheit spiegelt sich schon in den elementaren Kräften, welche zwar blind, aber durchaus gesetzmäßig wirken. Mehr noch offenbart sie sich in den Lebewesen und den mannigfaltigen, scharf geschiedenen Arten derselben. Diese unübersehbare Fülle des Seins und Lebens, in lückenloser Abstufung vom Niedern zum Höhern, in Einheit und Harmonie verknüpft — sie ist fürwahr ein herrlicher Spiegel der göttlichen Vollkommenheit.

3. Da die Welt eine Offenbarung der göttlichen Vollkommenheit ist, so läßt sich von vornherein annehmen, daß in derselben auch vernünftige Wesen sind, befähigt, die Offenbarung Gottes in der Welt zu erkennen. Denn wenn Gott, wie wir noch sehen werden, durch die Schöpfung der Welt zunächst nur seine eigene Verherrlichung bezwecken konnte, so hat er diesen Zweck wohl nicht dadurch erreichen wollen, daß er, sich in den Geschöpfen beschauend, sich vor sich selbst verherrlichte, sondern vielmehr in der Weise, daß er Wesen schuf, welche ihn im Spiegel der Welt zu erkennen und zu verherrlichen befähigt sind. Dadurch kennzeichnet er sich besonders als gütigen Gott, daß er Wesen schafft, die Leben und Erkennen haben und anderen mitteilen können. Diese vernünftigen Geschöpfe, die Menschen, sind unter den irdischen Wesen Gott am meisten ähnlich, indem sie nicht allein, wie die übrigen Geschöpfe, Spuren (vestigia) von Ähnlichkeit mit ihm haben, nicht allein Abbilder, sondern Ebenbilder (imagines) Gottes sind, einer specifischen Vollkommenheit Gottes in endlicher Weise teilhaftig. Gottes Erkennen ist absolute Wahrheit (vgl. § 73, 1). Denn in seiner Wesenheit weiß Gott alles Erkennbare mit absoluter Gewißheit. Das Erkennen des Menschen teilt die Endlichkeit und Beschränktheit seines Wesens. Er erkennt nicht die volle Wahrheit, sondern nur einzelnes Wahre und zwar unvollkommen und nicht immer mit zweifelloser Gewißheit. Aber daß der Mensch ein wahrheitsfähiges Wesen sei, das verbürgt ihm seine Ähnlichkeit mit der absoluten Wahrheit. Gott hat einerseits erkennbare Dinge geschaffen, weil er in ihnen seine ewigen Gedanken ausgedrückt hat; andererseits hat er im Menschen ein Ebenbild seiner Erkenntniskraft niedergelegt und ihn dadurch befähigt, seine Gedanken in den Geschöpfen, allerdings mangelhaft, nachzudenken. — Gottes Wollen ferner ist notwendig auf sich selbst, absolut frei auf alles Gottäußerliche

gerichtet. In Ähnlichkeit mit Gott kann der Mensch sich selbst, seine eigene Glückseligkeit nicht nichtwollen; aber er bethätigt sich frei in der Wahl der Mittel, durch welche er seine Glückseligkeit anstrebt. Diese Freiheit, wovon unser Bewußtsein Zeugnis giebt, hat also ihre letzte Bürgschaft in der Ähnlichkeit mit der Freiheit Gottes. Sie ist aber endlich und beschränkt, wie die menschliche Natur, und steht unendlich weit ab von der absoluten Wahlfreiheit Gottes.

Daß Gott noch höhere Wesen als die Menschen geschaffen habe, nämlich reine Geister, erscheint unserer Vernunft als höchst wahrscheinlich. Denn ohne diese würde die Stufenleiter, auf welcher die erscheinenden Dinge sich zur Ähnlichkeit mit dem Schöpfer erheben, unvollendet sein. Neben den geistlosen (mechanischen und organischen) Naturwesen und dem Menschen als dem Vereinswesen von Geist und Natur bilden die reinen Geistwesen naturgemäß das ergänzende Glied im Weltorganismus. Allein da wir von übersinnlichen Dingen nur insofern natürlich gewisse Kunde haben, als sie sich in sinnfälligen Wirkungen offenbaren, solche aber von den reinen Geistern nicht nachweisbar sind, so kann uns allein die übernatürliche Offenbarung über ihr Dasein Gewißheit verschaffen.

4. Das Schöpfungswerk ist im Gegensatze zur Ewigkeit Gottes *zeitlich*. Zwar ist das Schaffen als Akt des göttlichen Willens ewig, aber die Schöpfung als Produkt des göttlichen Wirkens kann im Gegensatze zu dem unveränderlichen, ewigen Wesen Gottes nur veränderlich und zeitlich sein. Es fragt sich aber, ob diese zeitliche Welt auch einen *Anfang* in der Zeit haben mußte. Diese Frage läßt sich nicht einfach durch die Bemerkung beseitigen, daß die Zeit ja mit der Welt geschaffen, und vorher keine Zeit gewesen sei. Es handelt sich eben darum, ob nicht die Zeit und mit ihr die Welt eine anfangslose und doch geschaffene sein konnte. Diese Frage wird von den größten Denkern (Thomas, Suarez, Cajetan u. a.) bejaht, von anderen (Albertus, Alexander von Hales, Bonaventura, Nikolaus von Cusa, Gerdill u. a.) verneint. Nach dem hl. Thomas kann die Vernunft, von der Offenbarung verlassen, nicht zur Gewißheit gelangen, daß die geschaffene Welt einen Anfang gehabt habe. Wohl aber sehe die Vernunft ein, nicht allein, daß es möglich, sondern auch, daß es höchst passend für Gott sei, eine angefangene Welt zu schaffen. Denn dadurch zeige er deutlich, daß er der Welt nicht bedurfte, sondern sie setzte, weil er wollte. — Diese Ansicht des hl. Thomas scheint unhaltbar zu sein. Denn:

a) Es ist ein Widerspruch, daß etwas geschaffen, d. h. aus nichts hervorgebracht und doch anfangslos sei. Anfangslos ist dasjenige, welches so ist, daß es nicht früher sein konnte. Aber das aus nichts Hervorgebrachte konnte offenbar früher existieren. Denn bei ihm können wir ein Nichtsein, ein bloß Möglichsein seinem Sein voraufgehend denken.

Mithin konnte es früher existieren, weil es früher möglich war, und daher ist es nicht anfangslos.

b) Eine anfangslose Welt involviert eine unendliche Vielheit nacheinander zum Dasein kommender Dinge. Aber eine unendliche Vielheit wirklicher Dinge, sie mögen simultan oder successiv existieren, ist unmöglich. Denn eine unendliche Vielheit, d. h. eine Vielheit, die in unendlicher Zahl vorhanden ist, kann nicht vermehrt werden. Aber eine unendliche Zahl ist unmöglich, weil jede Zahl vermehrt werden kann. Einer Successionsreihe ist es gerade wesentlich, zu wachsen, also kann sie nicht unendlich sein. Also muß die Successionsreihe der Weltdinge einen Anfang gehabt haben.

c) Wäre die Successionsreihe der Weltdinge anfangslos gewesen, so hätte sie bis zur gegenwärtigen Grenze gar nicht gelangen können. Denn verfolgen wir die Successionsbewegung von der Gegenwart aus rückläufig, so könnten wir die Reihe nicht durchlaufen, wenn sie anfangslos wäre. Folglich könnten wir die anfangslose Reihe auch nicht durchlaufen durch Vorwärtsbewegung, wir kämen also nicht zu einem letzten Gliede in der Gegenwart. Die Successionsreihe der Weltdinge muß also einen Anfang gehabt haben.

d) Gesetzt, die Welt, folglich auch die Succession der Weltdinge und ihrer Veränderungen, sei anfangslos. Offenbar ist diese Succession an das gegenwärtige Stadium unter Voraussetzung einer bestimmten Geschwindigkeit angelangt. Wäre die Geschwindigkeit doppelt so groß gewesen, so wäre das gegenwärtige Stadium in der Hälfte der Zeit erreicht, so zwar, daß die Zeit vom letztern Momente bis zur Gegenwart gerade so groß, als die Zeit vor demselben, also eine endliche gleich einer anfangslosen Zeit wäre[1]. Dieses ist absurd, folglich auch die Annahme einer anfangslosen Succession absurd.

e) Daß die vorhandene Welt einen Anfang gehabt hat, bestätigt die exakte Forschung. Nachweislich hat das Leben auf der Welt einen Anfang gehabt (vgl. § 54, 3, c). Die Weltentwicklung mußte erst bei einem bestimmten Stadium angekommen sein, ehe das Leben auftreten konnte. Also müssen wir, die Entwicklung von diesem Stadium rückwärts verfolgend, an einen bestimmten Anfangspunkt gelangen, weil sonst jenes

[1] Es sei die Zeitdauer der anfangslosen Succession bis zur Gegenwart durch die Linie a b ($\overline{a \quad c \quad b}$) dargestellt, so daß die Welt jetzt im Entwicklungsstadium b angelangt wäre. Bei der doppelten Successionsgeschwindigkeit würde dieses Stadium schon in der halben Zeit, in c erreicht sein, so daß die endliche Zeitdauer c b gleich der anfangslosen a c wäre.

Stadium gar nicht oder doch nicht gerade in dem Zeitmomente erreicht wäre, in welchem es wirklich erreicht ist. Dasselbe Resultat ergiebt sich aus dem voraussichtlichen Ende alles Lebens. Nach der „mechanischen Wärmetheorie" liegt nämlich in der Gravitation die allgemeine Wärmequelle, gewissermaßen die gespannte Feder, welche das ganze Weltuhrwerk in Bewegung erhält. Der Umsatz der Kräfte im Universum kann aber nicht einen in sich selbst zurückkehrenden Zirkel bilden, sondern das Weltuhrwerk muß einmal ablaufen. Denn die einmal in Wärme verwandelte mechanische Spannkraft kann, wie Clausius mathematisch begründet hat, nie ganz in letztere zurückverwandelt werden, und da die erstere Verwandlung fortwährend stattfindet, so muß zuletzt alle Kraft im Universum die Form der Wärme annehmen und damit alles Leben in der Welt aufhören. Dieser Zustand würde aber nach Verlauf einer endlichen Zeit nahezu erreicht werden von jedem beliebigen Anfangszustande an gerechnet. Es müßte derselbe also jetzt schon erreicht sein, wenn die Welt von Ewigkeit her da wäre.

5. Das Schöpfungswerk ist also ein angefangenes. Der Schöpfungsakt dagegen ist notwendig ewig, wie das Wesen Gottes selbst. Wenn aber das Wirken Gottes ohne Anfang ist, wie kann dann die Wirkung Gottes eine angefangene sein? Diese Schwierigkeit löst sich einfach dadurch, daß die Zeit erst mit der Schöpfung beginnt. Denn Schaffen und die Zeit selbst schaffen ist eins und dasselbe. So notwendig also das Geschaffene zeitlich ist, so notwendig liegt der Schöpfungsakt in Gott außer aller Zeit. Die Welt konnte allerdings früher geschaffen sein, als sie geschaffen ist; dieses „früher" bezieht sich dann aber nicht auf den Schöpfungsakt in Gott, sondern nur auf die geschaffene Welt, sofern es für sie keinen Anfang giebt, vor dem nicht ein anderer möglich gewesen wäre.

Vgl. Stentrup, Das Dogma von der zeitlichen Weltschöpfung gegenüber der natürlichen Erkenntnis, 1870.

2. Gott als Welterhalter.

§ 78. Der Deismus.

1. Hat die Weltschöpfung uns das Entstehen der Welt erklärt, so fragt es sich weiterhin, wie die Welt sich in ihrem Bestehen zu Gott verhalte. Diese Frage hat entgegengesetzte Beantwortung gefunden von seiten des sogen. Deismus und des Theismus, indem dieser eine fortdauernde Erhaltung der Welt durch Gott behauptet, jener dieselbe leugnet.

2. Der Deismus, eine bei den englischen Freidenkern des vorigen Jahrhunderts (Herbert, Toland, Collins, Tindal, Chubb, Bolingbroke u. a.), bei den französischen Encyklopädisten (Voltaire, Rousseau u. a.), den deutschen Rationalisten bis zu den Freimaurern der Gegenwart sehr verbreitete Ansicht, behauptet, daß der Schöpfer die Welt ein für allemal fertig hingestellt habe, so daß sie nun durchaus selbständig und unabhängig fortbestehen könne und Gottes nicht weiter bedürfe. Gott hat sich daher nach der Welterschaffung gänzlich in den Ruhestand gesetzt und überläßt die Welt ungestört sich selbst, ohne sich im geringsten um ihre Angelegenheiten zu kümmern. Die Welt besteht und wirkt nach ihren angeschaffenen, unwandelbaren Gesetzen. Für gewöhnlich hat Gott mit ihr und in ihr nichts zu schaffen, und nur für außerordentliche Zwecke greift er zuweilen in ihren gesetzlich geregelten Gang ein. Von den fortgeschritteneren Deisten wird auch dieses ungewöhnliche Eingreifen in den regelmäßigen Weltlauf geradezu geleugnet und für unmöglich erklärt, weil der notwendige, unwandelbare Gang der Natur dasselbe gar nicht dulde. Damit leugnet der Deismus jede übernatürliche Offenbarung und tritt dem Christentume feindlich gegenüber. Er giebt keine andere Offenbarung Gottes zu, als welche sich durch die Schöpfung vollzogen hat, keine andere Religion, als welche die Vernunft an der Hand der Natur sich bildet. Kurz, der Deismus gestaltet sich zum Naturalismus und Rationalismus.

3. Der Deismus ist für das vernünftige Denken durchaus verwerflich. Dieses fordert so notwendig einen allmächtigen Erhalter, wie einen allmächtigen Schöpfer der Welt. Ein geschaffenes Wesen genügt sich nicht selbst, um fortzubestehen, so wenig als es selbst sein Entstehen bewirken konnte. Wie es sich im ersten Augenblicke nicht selbst das Dasein zu geben vermochte, so auch nicht im zweiten und den folgenden Augenblicken. Könnte es durch sich fortbestehen, so hörte es auf, zufällig und bedingt zu sein. Nun verhält sich aber Gott zur Welt als die unbedingte Ursache derselben. Dieses Verhältnis muß so lange dauern, als die Welt besteht. In jedem Augenblicke also muß die Welt sich als eine durch Gott bedingte ausweisen, von Gott somit in ihrer Dauer stets abhangen. Sobald sie von ihrer Bedingtheit und Abhängigkeit befreit wäre, stände sie als unbedingte dem Unbedingten gegenüber und höbe damit die wahre Unbedingtheit Gottes auf. Zudem wurde Gott, der intelligente Welturheber, bei der Schöpfung der Welt von einem Zwecke geleitet, und er kann sich, um denselben zu erreichen, nicht gänzlich von ihr zurückgezogen haben. Indem übrigens der Deismus Gott von der Welt nicht allein unterscheidet, sondern vollständig scheidet und ihn ganz äußerlich

der Welt gegenüberstellt, ist er auf dem besten Wege, über der Welt Gott ganz zu vergessen, die Welt selbst zu vergöttern und dem Pantheismus und Atheismus zu verfallen, wie dieses thatsächlich nach dem Zeugnisse der Geschichte die Ausläufe des Deismus gewesen sind.

§ 79. Der Theismus.

1. Der Theismus anerkennt einen persönlichen Gott, nicht allein, wie der Deismus, als Weltschöpfer, sondern auch als Welterhalter. Diese Welterhaltung ist aber keine bloß indirekte und negative, wie Bayle, Galuppi u. a. meinen, als wenn die geschaffene Welt durch eigene Kraft fortbestehe und von Gott nur insofern erhalten würde, als dieser sie nicht (durch einen positiven Akt) vernichte — denn eine solche Welterhaltung kommt im Grunde genommen einer deistischen Leugnung der Welterhaltung ganz gleich —, sondern sie ist eine direkte und positive, d. h. Gott erhält durch sein direktes Wirken die Geschöpfe im Dasein; er ist unmittelbare Ursache wie ihrer Existenz, so ihrer Fortexistenz. Eben weil die Geschöpfe als solche bedingt sind, so können sie so wenig in ihrem Bestehen wie in ihrem Entstehen unbedingt sein. Sie haben das Sein nicht allein von Gott empfangen, sondern behalten es auch von ihm. Indem Gott das Sein der Dinge wollte, wollte er es auch zeitweilig dauernd. Man hat diese Welterhaltung mit Recht eine fortgesetzte Schöpfung (creatio continuata) genannt. Dieses ist aber nicht so zu verstehen, als ob die Geschöpfe in jedem Daseinsmomente ins Nichts zurücksänken und jedesmal wieder neu geschaffen würden, sondern in dem Sinne, daß dieselbe Schöpfungsmacht, welche ihnen das Dasein gegeben, sie auch fortwährend in demselben erhalte, daß also derselbe Willensakt, welcher sie im Dasein erhält, auch zu ihrer Erschaffung ausreichte. In demselben Schöpfungsakte will Gott das Dasein und das zeitweilig dauernde Dasein seiner Geschöpfe. Schöpfung und Erhaltung der Welt sind somit ein und derselbe Akt in Gott. Wir unterscheiden sie nach den Wirkungen dieses Aktes, sofern die Schöpfung das Nichtsein der Geschöpfe voraussetzt, die Erhaltung aber die fortdauernde Wirksamkeit auf schon Daseiendes bedeutet, ohne welche Wirksamkeit die Geschöpfe ins Nichts zurücksinken würden. Daher ist die Vernichtung (annihilatio) eines Geschöpfes, welche wie die Erschaffung ein ausschließlich göttlicher Akt ist, kein positiver Akt, sondern nur das Aufhören der erhaltenden Wirksamkeit Gottes.

2. Der Theismus behauptet weiterhin die Notwendigkeit der fortgesetzten Wirksamkeit Gottes nicht allein für das Sein, sondern auch für das Wirken der Geschöpfe. Gleichwie diese nicht fortbestehen können

ohne den ununterbrochenen Einfluß der Schöpfermacht, so bedürfen sie auch für ihr natürliches Wirken der Mitwirkung Gottes. Gott hat den Geschöpfen nicht allein die Fähigkeit zu wirken gegeben und erhält diese nicht allein, sondern wirkt auch zur Bethätigung derselben mit. Dieser thätige Einfluß Gottes auf die natürliche Thätigkeit der Geschöpfe (concursus Dei naturalis) setzt die Geschöpfe in den Stand, ihre eigenen Kräfte zu gebrauchen und die entsprechenden Wirkungen zu setzen. Dazu reicht aber, wie es scheint, eine nur mittelbare Mitwirkung, d. h. die bloße Erhaltung der Fähigkeit, thätig zu sein, nicht aus, sondern es ist eine unmittelbare Mitwirkung Gottes mit dem Wirken der Geschöpfe notwendig. Ein jedes Ding wirkt ja, wie es ist. Ein Ding also, was nicht durch sich ist, kann auch nicht durch sich allein wirken. Sind die Geschöpfe als solche ganz und gar von Gott abhängig, so können sie auch in ihrem Wirken nicht von ihm unabhängig sein. Zudem bedürfen die Wirkungen der Geschöpfe zu ihrem Fortbestehen der alles erhaltenden Wirksamkeit Gottes; also wird auch ihr Entstehen nicht ohne Gottes Mitwirkung zu stande kommen. Endlich muß der Allmächtige, welcher offenbar die Wirkungen der Geschöpfe vernichten kann, auch ihr Wirken selbst vernichten können. Dieses ist aber nur möglich, wenn dasselbe unmittelbar von Gott abhängt. Somit ist Gott an dem Wirken seiner Geschöpfe mitbeteiligt, nicht durch vorausgehende Anregung zum Wirken oder durch moralische Einwirkung, sondern durch förmliche Mitwirkung. Die Geschöpfe sind eben nur sekundäre Ursachen und wirken als solche nicht ohne Mitwirkung der primären Ursache.

3. Diese Lehre des Theismus von der Erhaltung und Mitwirkung Gottes hält die richtige Mitte zwischen dem Deismus und dem Pantheismus. Zwar hat man sie als pantheistisch bezeichnet, da sie die Selbständigkeit, das Für-sich-sein der Welt beeinträchtige und alles Sein und Wirken in ihr als unmittelbar göttliches erscheinen lasse. Denn wenn das Bestehen der Welt Produkt des göttlichen Schöpferwillens wie das Entstehen derselben sei, dann habe die Welt kein wahres Für-sich-sein. Und wenn das Wirken des Geschöpfes zugleich unmittelbar Gottes Wirken sei, dann eigne dem Geschöpfe keine wahre Selbstmacht.

4. Dieser Einwand ist ungerechtfertigt. Allerdings darf die Selbstheit und Selbstmacht der Geschöpfe durch die Mitwirkung Gottes nicht aufgehoben werden. Wir haben sie dem Occasionalismus gegenüber schon oben (§ 32) verteidigt und können jetzt vom Standpunkte des Verhältnisses Gottes zur Welt noch folgende Momente hinzufügen: Die Geschöpfe sind Nachbilder Gottes, wesengewordene Gedanken Gottes; sie müssen daher ein wirkliches Für-sich-sein und dementsprechend eine eigene Wirk-

samkeit haben. Ferner, wenn Gott in der Welt unmittelbar alles wirkte und die Geschöpfe ihm bloß Gelegenheit zu seiner Wirksamkeit gäben, dann würden diese ganz überflüssig sein. Und warum sollte Gott der Schöpfer vielen Dingen, insbesondere den lebendigen Wesen, eine so weise, augenscheinlich die Setzung bestimmter Wirkungen bezweckende Einrichtung gegeben haben, wenn dieselben in der That nicht wirkliche Ursachen wären? Endlich werden wir weiter unten (§ 81, 5) sehen, daß Gott seine vernünftigen Wesen sittlich verpflichtet hat. Dieses bedingt aber freie Selbstthätigkeit derselben.

5. Indes zu jener Unselbständigkeit wird die Welt durch die theistische Lehre von der göttlichen Welterhaltung nicht erniedrigt. Die Geschöpfe haben eben kein absolutes, sondern nur ein bedingtes Für-sich-sein, und weil sie dieses keinen Augenblick ihres Daseins verlieren können, so bleiben sie bedingt und der Erhaltung durch Gott bedürftig. Sie können auch nur als bedingte Wesen, als causae secundae wirken und das Mitwirken Gottes nicht entbehren. Dieses macht die wahre Immanenz Gottes in der Welt aus. Gott ist der Welt sowohl immanent als transcendent; er ist als der Unendliche von allem Endlichen verschieden, aber von keinem Endlichen geschieden, sondern jedem immanent. Allen Dingen gegenwärtig, erhält er sie im Sein und bethätigt sich bei ihrem Wirken, ohne darum das alleinige Sein und der Alleinwirker der Welt zu sein. Die Welt ohne Gott muß folgerichtig mit den Deisten verunendlicht, oder mit den Pantheisten zum wesenlosen Schein erniedrigt werden.

6. Es entsteht hier noch die Frage, wie sich die Mitwirkung Gottes zur Freiheit des Menschen, insbesondere zum Mißbrauche derselben oder zur Sünde stelle. Wäre die Mitwirkung Gottes ein den Willen physisch determinierender Einfluß, so könnte die Freiheit des Menschen dabei nicht bestehen. Allein Gott wirkt mit der Thätigkeit der Geschöpfe so mit, wie es die Natur dieser Thätigkeit bedingt. Die freie Thätigkeit aber bedingt die Möglichkeit der Wahl zwischen verschiedenen Handlungen. Zu allen diesen möglichen Handlungen bietet Gott seine Mitwirkung, ohne zu einer von denselben zu determinieren. Die freie Willensentscheidung liegt also ganz in der Hand des Menschen. Daher ist Gott auch nicht Urheber der Sünde, wenn er zur sündlichen Handlung konkurriert. Das Böse der Sünde liegt in der verkehrten Entscheidung des freien Willens und ist insofern Menschenwerk; die sündliche Handlung rein als Thätigkeit ist an sich nicht böse und wird unter Gottes Mitwirkung hervorgebracht. Gott wirkt also zur schlechten Handlung mit, nicht sofern sie schlecht, sondern sofern sie eine Thätigkeit, eine Realität und als solche gut ist.

3. Gott als Weltregierer.

§ 80. Der Weltzweck.

1. Der Theismus behauptet gegen den Deismus nicht allein die Erhaltung, sondern auch die Regierung der Welt durch Gott. Gott regiert die Welt, d. h. er lenkt und leitet sie zu ihrem Ziele. Um diese Weltregierung zu verstehen, ist zunächst das Ziel oder der Zweck der Weltschöpfung klarzulegen. Offenbar hat Gott, die unendliche Intelligenz, nicht ohne einen Zweck geschaffen. Hier ist aber zu unterscheiden zwischen dem Zweck des Schöpfers und dem Zweck der Schöpfung (finis operantis und finis operis; vgl. § 21, 3, b).

2. Der Zweck des Schöpfers oder die Endabsicht Gottes bei der Schöpfung ist seine absolut vollkommene Wesenheit, welche er mit unendlichem Wohlgefallen umfaßt. Deshalb hat er auch ein Wohlgefallen daran, daß Wesen außer ihm existieren als Abbilder seiner Vollkommenheit, und indem er durch einen freien Willensakt ihr Dasein verursacht, will er durch dieselben sich selbst verherrlichen, nicht als ob diese Verherrlichung ihm nützte, sondern weil sie ihm gebührt. Das Schaffen ist ein freier Willensentschluß Gottes, aber wenn er schafft, so muß er dadurch sein Wesen verherrlichen wollen. Dies ist ein ewiges, durch die absolute Vollkommenheit begründetes Gesetz (lex aeterna) für Gott. Die Selbstverherrlichung, die innere Ehre ist also der Zweck des Schöpfers.

3. Der Zweck der Schöpfung oder die Bestimmung der Geschöpfe ist

a) an erster Stelle (finis primarius) die Offenbarung der göttlichen Vollkommenheit, die Verherrlichung des Schöpfers nach außen oder die äußere Ehre Gottes. Da die Geschöpfe endliche Nachahmungen der unendlichen Vollkommenheit, Abbilder des göttlichen Urbildes sind, so offenbaren sie durch ihr Dasein die Vollkommenheit Gottes und verherrlichen damit sein Wesen.

b) an zweiter Stelle (finis secundarius) die Glückseligkeit der Geschöpfe, soweit sie deren fähig sind. Weil die Geschöpfe an der Vollkommenheit Gottes in endlicher Weise teilnehmen, so besitzen sie damit auch das Gute, um in ihrer Weise glücklich zu sein. Schon oben (§ 77, 3) wurde bemerkt, daß Gott, wenn er schaffend sich offenbaren wollte, auch wohl vernünftige Wesen schaffen mußte, die da befähigt sind, die Offenbarung der göttlichen Vollkommenheit in den Geschöpfen zu verstehen und durch freie Verähnlichung mit Gott ihn zu verherrlichen. Für diese vernünftigen Geschöpfe, die Menschen, besteht als untergeordneter Zweck

die eigene Glückseligkeit derselben. Denn das fordert die Weisheit und Güte Gottes, daß er denjenigen Geschöpfen, welchen er die Fähigkeit und das Verlangen nach Glückseligkeit gegeben hat, diese Glückseligkeit auch zugedacht habe und die Mittel zur Erreichung derselben gewähre. Dem Menschen dienen alle übrigen Geschöpfe hienieden als Mittel, um Gottes Vollkommenheit zu erkennen, zu lieben, zu verherrlichen und zu genießen. Als freies Wesen kann er allerdings seiner Bestimmung entgegenhandeln, Gott die schuldige Verherrlichung versagen; dann aber muß Gott, der absolut Heilige, durch Bestrafung des Sünders sich die ihm gebührende Verherrlichung aufrecht erhalten.

4. Der primäre und der sekundäre Zweck der Schöpfung stehen in inniger Beziehung zu einander. Wenn Gott durch die vernünftige Kreatur verherrlicht wird, so dient dieses zur Beseligung der letzteren; und wenn die Kreatur beseligt wird, so wird Gott dadurch nach außen am meisten verherrlicht. Denn da Gott für sich das absolute Gut, der Gegenstand seines unendlichen Wohlgefallens ist, so muß er auch für die vernünftigen Geschöpfe das höchste Gut, der höchste Gegenstand ihres Strebens sein. Indem also der Mensch seiner Hauptbestimmung gemäß Gott verherrlicht, ehrt und liebt, sichert er sich seine Glückseligkeit; und im Besitze der letzteren offenbart er am meisten die Güte und Liebe Gottes. Daß übrigens die Verherrlichung Gottes der primäre und die Glückseligkeit der Geschöpfe der sekundäre Zweck der Schöpfung sei, und nicht umgekehrt, wie Hermes und Günther wollten, leuchtet unschwer ein. Gott ist allerdings schlechthin sich selbst genug und bedarf der Verherrlichung nach außen nicht. Aber wenn er in absolut freier Weise sich nach außen offenbaren wollte, so konnte er Außergöttliches nur wollen, weil und insofern dieses ihm ähnlich ist und ihn daher verherrlicht. Das Wohl der Geschöpfe steht nur mittelbar in Beziehung zu Gott; es ist Folge der Verähnlichung derselben mit Gott und braucht nicht notwendig erreicht zu werden, wohingegen die Verherrlichung Gottes durch die Geschöpfe gar nicht unerreicht bleiben darf. Gott ist auch nicht selbstsüchtig, wenn er die Verherrlichung will, die ihm gebührt, bloß weil sie ihm gebührt, und nicht, weil sie ihm nützt.

5. Gott hat also alles seinetwegen geschaffen; er ist, wie der Ursprung, so auch das Ziel der Welt. Er ist Zweck des Schöpfers, weil er als der schlechthin Vollkommene sich selbst unendlich ehrt; er ist Zweck der Schöpfung, weil er durch diese seine Vollkommenheit offenbart und sich nach außen verherrlicht, sowie seine Geschöpfe beglückt. Es fragt sich nun, wie Gott die Welt ihrem Zwecke entsprechend regiert.

§ 81. Die Vorsehung.

1. Die Leitung der Welt zu ihrem Endziele hin macht die göttliche Weltregierung, Vorsehung oder auch Fürsehung (providentia) aus. Die Realität derselben, welche der Deist leugnet, ergiebt sich aus dem Gesagten von selbst. Hat Gott die Welt zu einem bestimmten Zwecke geschaffen, dann sorgt er auch dafür, daß dieser Zweck nicht vereitelt werde; dann wendet er auch die Mittel an, damit derselbe erreicht werde. Diese Mittel sind die fortwährende Erhaltung und Leitung der Welt. Nun verträgt es sich aber nicht mit der absoluten Unabhängigkeit Gottes, daß er in dieser Leitung sich bloß den selbständigen Geschöpfen anbequeme, sondern er muß unabhängig von allen Geschöpfen schlechthin souverän regieren. Indem Gott diese Welt schuf, da bestimmte er auch die Weltordnung oder die Art und Weise, wie die Welt ihn verherrlichen und wie die vernünftigen Geschöpfe zugleich ihr Wohl erreichen sollten. Diese Weltordnung ist aber teils eine physische, teils eine moralische.

2. Die physische Weltordnung ist die Ordnung und Gesetzmäßigkeit, welche die unfreie Natur beherrscht. Gott hat diese ewig vorausbestimmt, und sie waltet mit starrer Notwendigkeit gemäß der göttlichen Vorausbestimmung. Die Gesetzmäßigkeit in der anorganischen und besonders in der organischen Natur, die Zusammenstimmung des Verschiedensten, die Harmonie des weit Auseinanderliegenden — alles das ist ein Zeugnis der physischen Weltordnung und des mächtigen und weisen Urhebers derselben. In dieser Ordnung dient überall das Niedere dem Höhern und zuletzt dem Menschen, welcher selbst einer höhern Ordnung angehört. — Trotz der Ausnahmslosigkeit jedoch, womit die Naturgesetze walten, bleibt noch eine Menge von Ereignissen der Disposition einer höhern Freiheit offen. Ein Ziegel z. B., der vom Dache fällt, kann einen vorübergehenden Menschen töten. Aber ohne daß ein Naturgesetz verändert wird, kann derselbe eine Minute früher oder später vorbeigehen und nicht getroffen werden. Man nennt dergleichen Ereignisse zufällig, sofern wir keinen notwendigen Causalnexus bei ihnen erkennen. In Wirklichkeit liegen solche Ereignisse unmittelbar in der Hand der göttlichen Weltregierung.

3. Die moralische Weltordnung ist die Leitung der freien Menschenwelt, sowohl des Einzelmenschen als der Gesamtmenschheit, zu ihrem Ziele. Sie wird von denjenigen geleugnet, welche keine Willensfreiheit des Menschen anerkennen. Diese geben zwar zu, daß wir das Bewußtsein des freien Handelns haben. Aber dieses Bewußtsein, sagen sie, könne auf Selbsttäuschung beruhen, so daß wir nur frei zu handeln meinen, weil

wir wegen unserer beschränkten Einsicht die zwingenden Beweggründe unserer Handlungen nicht kennen. Ja, daß es sich wirklich so verhalte, daß unsere Freiheit in der That nur eine scheinbare sei, müßten wir annehmen, weil das freie Handeln des Menschen den regelmäßigen Weltlauf verwirrte, in welchem alles bis auf das kleinste durch einen notwendigen Kausalnexus verkettet sei.

4. Es ist dieses die Sprache des Determinismus, welcher den Willen des Menschen in allen seinen Bethätigungen notwendig bestimmt (determiniert) sein läßt, weil alles, was in der Natur- und Menschenwelt geschieht, notwendig erfolge, eine starre Notwendigkeit alles Wirken und Werden beherrsche. Man kann einen fatalistischen, pantheistischen und materialistischen Determinismus unterscheiden.

a) Der fatalistische Determinismus kennzeichnet sich in dem Glauben an das Dasein und Walten einer unergründlichen, unwiderstehlichen Macht (eines fatum), welcher der ganze Weltlauf, auch des Menschen Thun und Lassen, Freud' und Leid, unvermeidlich und unabänderlich unterworfen ist. Wir begegnen demselben in den altheidnischen Religionen, wo das fatum bald als eine dunkle Naturkraft, bald als eine (Schicksals-) Gottheit erscheint; ferner in der islamitischen Religion, bei den Astrologen und auch bei den christlichen Prädestinisten, welche wenigstens das ewige Los des Menschen unabänderlich vorherbestimmt sein ließen.

b) Der pantheistische Determinismus leugnet zufolge seines Grundgedankens, daß das Absolute alles in allem sei, jede Selbständigkeit und Selbstmacht des Einzelwesens. So ist nach den Stoikern alles der vernünftigen Weltseele oder dem Verhängnis unterworfen. Nach Spinoza folgen die Weltereignisse als Modi der absoluten Substanz in einer notwendigen Reihenfolge aufeinander. Nach Hegel ist alles, was in der Welt ist und geschieht, nur eine vorübergehende Erscheinungsweise des mit dialektischer Notwendigkeit sich unaufhörlich fortentwickelnden Absoluten.

c) Der materialistische Determinismus läßt alles durch die Allmacht des Stoffes hervorgebracht und beherrscht sein. Der Stoff wirkt nach ewigen, unabänderlichen Gesetzen alles in allem.

5. Dem Determinismus gegenüber haben wir die höchste Weltursache als einen persönlichen Weltschöpfer und Welterhalter erkannt, als einen absolut weisen und gütigen Gott, dessen Weltordnung durch freie Handlungen seiner Geschöpfe nicht durchkreuzt und verwirrt werden kann. Ohnehin erscheint uns in der physischen Weltordnung keineswegs alles in so strengem Kausalnexus, daß für freie Dispositionen gar kein Platz gelassen wäre. Im Gegenteile giebt es ohne Störung der Naturgesetze Gelegenheit genug, wo sich ein freies Handeln bethätigen könnte. Daß

aber die Menschen wirklich frei sind und ihr Freiheitsbewußtsein nicht auf Täuschung beruht, bezeugt ihnen ihr Gewissen. Gott, der Schöpfer des Menschen, ist auch Urheber seines Gewissens, des innern Sittengesetzes. Das Gewissen aber zwingt nicht, sondern es befiehlt nur und richtet seine Befehle allein an freie Wesen. Wir sind also dem absolut freien Urheber unseres Daseins durch unsere relative Freiheit ähnlich, Abbilder der absoluten Heiligkeit, welche das vom Gewissen vorgeschriebene Gute nicht erfüllen müssen, sondern sollen. Tugend und Laster, Verdienst und Schuld, Lohn und Strafe, diese Erweise und Stützen der moralischen Ordnung, sind kein eitler Wahn.

6. Wie läßt sich aber das freie Handeln mit der göttlichen Vorsehung, welche unbedingt und unabhängig waltet, vereinigen? Daß die Mitwirkung Gottes mit dem Wirken des Menschen dessen Freiheit nicht beeinträchtigt, wurde schon hervorgehoben (vgl. § 79, 6). Ebenso darf auch die göttliche Weltregierung das freie menschliche Handeln nicht unmöglich machen. Gott muß in seinem Weltplane, den er von Ewigkeit im ganzen und einzelnen festgestellt hat, auch die freien Handlungen mit in Rechnung gebracht haben. Zu dem Ende muß er, wie auch immer, das freie Handeln vorauswissen, und die ganze hier obwaltende Schwierigkeit fällt mit jener zusammen, wie bei Gott ein Vorherwissen des freien Handelns möglich sei (vgl. § 70, 5).

§ 82. Das Wunder.

1. Die Welt der unfreien und der freien Wesen wird nach dem Gesagten fort und fort durch die Allmacht Gottes erhalten und zu ihrem Ziele hingeleitet. Was nach den Gesetzen und durch die Kräfte der Natur geschieht, das nennen wir natürlich. Ereignet sich dagegen etwas, das die Gesetze und Kräfte der Natur übersteigt, so nennen wir es übernatürlich oder ein Wunder. Um uns den Begriff des Übernatürlichen klar zu machen, müssen wir beachten, daß das Wort Natur bald die Gesamtheit der sichtbaren Geschöpfe, bald das jedem Dinge eigentümliche Wesen und Wirken (vgl. § 19, 2) bezeichnet. Wird das Wort in letzterem Sinne genommen, so giebt es vieles relativ Übernatürliche. So sind für die anorganischen Dinge die Lebensfunktionen der organischen Wesen und für diese wieder die specifisch geistigen Thätigkeiten des Menschen relativ übernatürlich. Absolut übernatürlich aber ist eine solche Wirkung in der sichtbaren Natur, welche die Kräfte der gesamten Geschöpfe übersteigt und nur Gott allein zum Urheber haben kann, und das eben nennen wir ein Wunder. Wunder ist also ein absolut übernatürliches, sinn-

lich wahrnehmbares Werk, das seine Ursache nicht in einem Geschöpfe, sondern allein und unmittelbar in Gott hat. Dabei besteht die Möglichkeit, daß Gott durch ein Geschöpf Wunder wirkt, indem er an dasselbe seine Wunderwirkung knüpft. Es handelt sich hier darum, ob Wunder in der Welt möglich und ob sie, falls sie wirklich eintreffen, für uns erkennbar sind.

2. Die Möglichkeit der Wunder von seiten Gottes kann im Ernste nicht beanstandet werden. Denn das Wunder ist ja nicht das an sich Unmögliche, logisch Undenkbare, sondern nur das physisch Unmögliche (vgl. § 8, 3). So gewiß also ein allmächtiger Gott existiert, so gewiß kann er auch Wunder wirken. Aber man weist auf die Naturordnung hin, welche, von unwandelbaren Naturgesetzen getragen, keine Ausnahme von diesen Gesetzen und also kein Wunder gestatte. — Im Munde des Pantheisten und Materialisten, welche an keinen Gott, sondern nur an eine absolute Naturnotwendigkeit glauben, sowie des Deisten, welcher den Schöpfer aus der Welt ganz ausweist, ist diese Einwendung folgerichtig und gerade so viel wert als die betreffenden Systeme; aber auf dem allein wahren theistischen Standpunkte kann sie gar nicht erhoben werden. Denn Gott ist wie der Urheber, so der unbedingte Beherrscher der Naturordnung. Die Naturgesetze sind also keine absoluten Gewalten, sondern werden fort und fort von Gott wirksam erhalten. Sollte nun der Allmächtige, welcher gewöhnlich in der Natur durch die von ihm erhaltenen, gesetzmäßig wirkenden Naturkräfte thätig ist, nicht ohne die Naturgesetze unmittelbar wirken können? Er hat ja seine Allmacht durch die Naturgesetze nicht erschöpft noch beschränkt, weil er dann nicht mehr die absolute Macht wäre. Gott hebt auch, wenn er Wunder wirkt, die Naturgesetze nicht auf, noch ändert er sie, sondern läßt sie in ihrem Wirken fortbestehen. Er wirkt nur unmittelbar, ohne die Naturgesetze, und seine Wirkung, das Wunder, steht dann entweder im Gegensatze zu dem, was die Natur in diesem Falle wirken würde (contra naturam), oder es steht nicht in einem solchen Gegensatze, könnte aber entweder gar nicht natürlich geschehen (supra naturam), oder nur in ganz anderer Weise (praeter naturam).

3. Gegen die Möglichkeit der Wunder beruft man sich noch auf die Unveränderlichkeit des göttlichen Willens. Habe Gott einmal gewollt, daß die Welt ihren regelmäßigen Lauf gehen solle, dann könne er nicht ohne Willensveränderung durch Wunder Ausnahmen von demselben machen. — Nun muß Gott offenbar, falls Wunder stattfinden sollten, diese so gut wie die freien menschlichen Handlungen von Ewigkeit in seinen Weltplan aufgenommen haben, und unter dieser Voraussetzung ist bei der

Wunderwirkung Gottes jede Willensänderung ausgeschlossen. Gott konnte auch nicht ohne einen bestimmten Zweck Wunder in seinen Weltplan aufnehmen, und dieser Zweck konnte kein anderer sein, als um sich unmittelbar in der Welt zu offenbaren. Wenn das aber, dann sind die Wunder nicht für die physische, sondern für die moralische Weltordnung bestimmt, für die Leitung der Menschen, welche jene unmittelbare Offenbarung verstehen können. Weil nämlich die Menschen durch ihr freies Handeln dem Willen Gottes widerstreben und verkehrte Wege einschlagen können, so war es der Weisheit und Güte Gottes durchaus angemessen, daß er von Ewigkeit beschloß, von Zeit zu Zeit durch Wunder unmittelbar seinen Willen kundzuthun, oder Wahrheiten als göttliche zu bezeugen, um die Menschen wieder auf den rechten Weg zu führen und auf demselben zu erhalten.

4. Hiernach muß das Wunder, soll es den göttlichen Zweck erfüllen, dem Menschen erkennbar sein. Nun ist das Wunder zwar ein sichtbarer Vorgang in der Natur, aber weil es sich als Ausnahme von einem Naturgesetze charakterisiert, so scheint es, daß wir erst die ganze Wirkungsfähigkeit der Naturkräfte kennen müssen, um einen bestimmten Fall als Ausnahme von denselben oder als Wunder konstatieren zu können. Weil wir die Grenze des Naturmöglichen nicht kennen, meinen Rousseau, Kant u. a., so wissen wir auch nicht, wo die Grenze des Naturmöglichen anfängt, und folglich können wir ein Wunder nicht erkennen. — Es ist nun gewiß richtig, daß wir die Grenzen zwischen Natürlichem und Übernatürlichem nicht überall scharf anzugeben im stande sind, daß also Ereignisse eintreffen können, von denen wir nicht wissen, ob sie diesseits oder jenseits der Naturgesetzlichkeit liegen. Aber zunächst müssen wir festhalten, daß Gott, wenn er sich durch ein Wunder den Menschen unmittelbar offenbaren will, im stande sein wird, die Umstände so zu lenken, daß die Thatsache des Wunders unverkennbar ist. Dann braucht man bei jedem einzelnen Wunder doch nur die Tragweite derjenigen Naturkräfte zu erkennen, die allein dabei thätig sein könnten. Aber auch dieses nicht einmal; denn es ist nicht notwendig, daß man genau wisse, was eine Naturkraft überhaupt bewirken könne, um überzeugt zu sein, daß sie ein bestimmtes Ereignis nicht bewirken konnte. Dieses ist vor allem dann der Fall, wenn in dem Ereignis sich ein Schaffen aus nichts kundgiebt; ferner, wenn das Ereignis dem Wirken der Naturkraft geradezu entgegengesetzt oder in einer völlig andern Weise eintrifft. Weil übrigens bei einem Wunder stets ein Gottes würdiger Zweck hervorleuchten muß, so werden wir, wo dieser vermißt wird, unser Urteil über den Wundercharakter eines Ereignisses suspendieren müssen. Überhaupt sollen wir

weder wunderſüchtig noch auch wunderſcheu ſein. Denn es iſt ebenſo vernunftwidrig, ohne Grund ein Wunder leichtfertig anzunehmen, als trotz der triftigſten Gründe dasſelbe hartnäckig zu leugnen.

§ 83. Das Übel.

1. In der von Gott geleiteten und regierten Welt giebt es thatſächlich viele Übel, nicht allein metaphyſiſche, ſondern auch phyſiſche und moraliſche (vgl. über die Begriffe § 10, 3, c). Es fragt ſich, wie ſolche mit der Weltregierung des allmächtigen, weiſen, heiligen Gottes vereinbar ſeien. Betreffs des ſogen. metaphyſiſchen Übels erledigt ſich dieſe Frage ſofort. Denn die endliche Welt muß notwendig dem Unendlichen gegenüber unvollkommen, mit Negation behaftet ſein. Nicht ſo einfach löſt ſich die Schwierigkeit in Bezug auf das phyſiſche und das moraliſche Übel.

2. Das phyſiſche Übel iſt Privation oder Mangel deſſen, was einem Geſchöpfe naturgemäß zukommen ſollte. Dahin gehören die Leiden, Krankheiten, Defekte der ſinnlich-geiſtigen Menſchennatur. Gott hat dieſe nicht für ſich bezweckt, als wenn ihm das Leiden ſeiner Geſchöpfe gefallen könnte, ſondern nur als Mittel zu höhern Zwecken, ſei es, um das ſittlich gute Streben der Menſchen zu fördern, ſei es, um ihre ſittlichen Verkehrtheiten zu ſtrafen und ſo die moraliſche Ordnung aufrecht zu erhalten. So verſtanden ſteht das phyſiſche Übel mit der Weltregierung Gottes im beſten Einklange.

3. Schwieriger iſt die Rechtfertigung des moraliſchen Übels oder des eigentlich Böſen, der Sünde. Man hat, um der Heiligkeit Gottes nicht zu nahe zu treten, das Böſe von einem ewigen Grundweſen, einem abſolut böſen Prinzip oder einer ewigen Materie abgeleitet, oder dasſelbe mit dem metaphyſiſchen Übel identifiziert, für eine unvollkommene Daſeinsweiſe des Abſoluten erklärt. Alle dieſe Erklärungsverſuche (der perſiſchen und gnoſtiſchen Dualiſten, der Pantheiſten namentlich von Spinoza bis Schelling und Hegel) ſind vernunftwidrig. Das Böſe haftet nur an dem freien Willen eines geſchaffenen Weſens, an dem Eigenwillen desſelben, welcher ſelbſtſüchtig ſich gegen Gottes heiligen Willen auflehnt. Es giebt alſo kein Böſes als ſubſtantielles Sein, ſondern nur Böſe, d. h. perſönliche, durch ihre Freiheit verkehrt handelnde Weſen.

4. Daß nun Gott, der abſolut Heilige, das Böſe nicht für ſich wollen kann, iſt ſelbſtredend. Sofern er aber dieſe Welt und die freien Menſchen in derſelben wollte, konnte er nicht umhin, das Böſe zu dulden. Für den freien Menſchen iſt das Gute ein Sein-ſollendes, das Böſe da-

gegen ein Nicht-sein-sollendes, aber ein Sein-könnendes. Also muß Gott auch dem freien Willen die Möglichkeit lassen, Böses zu thun. Diese Zulassung des Bösen widerstreitet nicht der Heiligkeit und Weisheit des Weltregierers. Nicht Gott, sondern sein Geschöpf ist Urheber des Bösen, und ein solches sündigen-könnendes Geschöpf zu schaffen, lag offenbar in der freien Willensmacht Gottes. Ja, es geziemte sich für Gott, welcher durch die Weltschöpfung seine Vollkommenheit offenbaren wollte, daß er alle Arten des Nichtgöttlichen schuf, nicht allein, was nicht sündigen, sondern auch, was sündigen konnte. Zudem ist es der Weisheit Gottes angemessen, daß er Wesen mit der Freiheit zu sündigen schuf, damit deren Verähnlichung mit ihm als eine durch angestrengte Willenskraft erworbene, im Kampfe mit dem Bösen erprobte, um so wertvoller sei.

5. Die Zulassung des Bösen in der Welt bedingt aber, daß Gott dasselbe von Ewigkeit vorhergesehen und in seinem Weltplane verwertet hat. Indem er dasselbe voraussah, benutzte er es als Mittel zum Guten, zu seiner eigenen Verherrlichung und zum Wohle seiner getreuen Geschöpfe. Der böse Wille bemüht sich vergebens, den Weltplan zu vereiteln; er dient nur zur Offenbarung der unveränderlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes und giebt dem guten Willen Gelegenheit, sich in der Tugend zu üben und zu stärken. So wirkt das Böse, statt den Weltplan zu durchkreuzen, vielmehr zur Förderung desselben, wie der Schatten in einem Gemälde.

§ 84. Optimismus und Pessimismus.

1. Die vielen Übel in der Welt sind für die einen so sehr ein Anstoß, daß sie die Welt für grundschlecht erklären; die andern halten diese Welt trotz aller vorhandenen Übel für die möglichst beste. Jene vertreten den Pessimismus, diese den Optimismus. Die Behauptung also, daß die gegenwärtige Welt unter allen möglichen Welten die beste sei, macht den absoluten Optimismus aus, welcher in Abälard, Malebranche und besonders in Leibniz seine Vertreter gefunden hat. Nach Leibniz konnte Gott unter unzähligen möglichen Welten wählen, aber wegen seiner absoluten Weisheit und Güte hat er nur die beste Welt ausgewählt. Mögen noch so viele Übel in der Welt sein, jede andere mögliche Welt würde deren noch mehrere enthalten; und wenn in dieser Welt nur eines ihrer Übel nicht vorhanden wäre, so wäre sie minder vollkommen. Bloß wegen unserer Beschränktheit überschauen wir nicht den ganzen Weltplan, worin alles vollkommen zusammenstimmt. — Dieser

Optimismus ist unhaltbar. Die Welt als Abbild des göttlichen Wesens ist allerdings irgendwie vollkommen, aber nicht so, daß nicht noch vollkommenere Abbilder möglich wären. Denn von der unendlichen Vollkommenheit Gottes müssen unendlich viele Abbilder in unendlich vielen Abstufungen möglich sein. Eine Welt, über welche hinaus es keine vollkommenere geben könnte, ist ebenso unmöglich, als eine Welt, unter welcher keine unvollkommenere existieren könnte. Die beste, denkbar vollkommenste Welt müßte alle möglichen Wesen in allen möglichen Abstufungen enthalten. Aber alle diese könnten, weil nicht kompossibel, nicht zugleich existieren. Folglich ist die beste Welt nicht möglich. Zudem wäre Gott in seiner Macht beschränkt, wenn er keine bessere als diese Welt schaffen, sowie in seiner Freiheit beeinträchtigt, wenn er nur die beste Welt zum Schaffen auswählen könnte. Gerade darin liegt der Optimismus des Leibniz begründet, daß er die Freiheit Gottes unrichtig bestimmt und konsequent alle Freiheit in der Welt aufgeben muß. Der Wille, auch der göttliche, muß nach ihm immer das Bessere wählen; daher mußte Gott die Welt schaffen, welche besser war, als irgend eine andere; folglich ist die Welt und alles Geschehene in ihr notwendig, weil besser als das Gegenteil, somit freies Handeln in ihr unmöglich.

2. Angesichts der vielen Unvollkommenheiten und Übel in der Welt erscheint es thöricht, dieselbe für die beste zu halten, und der Pessimismus hat darin nicht unrecht, wenn er besonders gegen den die Welt vergötternden Hegelianismus die Mängel und Leiden in derselben hervorhebt. Nur fällt er in das entgegengesetzte Extrem und erklärt die Welt für die schlechteste. Nach Schopenhauer ist diese Welt die schlechteste unter allen möglichen, zusammengesetzt aus Unglück, Dummheit und erbärmlicher Schlechtigkeit; sie ist die Hölle, worin es nur Teufel und geplagte Seelen giebt, abwechselnd von Schmerz und Langweile gequält. Sie hat daher zum Urheber nicht ein unendlich vollkommenes, vernünftiges Wesen, sondern nur einen unvernünftigen, blinden Willen, der, von unsäglicher Qual gedrängt, in der Welt Linderung sucht. Des Menschen Streben kann nur auf möglichste Schmerzlosigkeit, quietistische Versenkung ins Nichts gerichtet sein. — Nach Ed. v. Hartmann ist nicht der blinde Wille, sondern das Unbewußte und unbewußt Vorstellende Urheber der Welt, diese daher nicht durchaus schlecht, sondern unter den möglichen Welten noch immer die beste, aber freilich schlechter, als keine Welt. Die Wesen in ihr sind um so unglücklicher, je mehr, um so glücklicher, je weniger Bewußtsein sie haben. — Die Absurdität des Pessimismus liegt so offen zu Tage, daß sie kaum hervorgehoben zu werden braucht. Es ist absurd, an die Spitze der Welt ein höchst unseliges Wesen oder ein Unbewußtes zu

setzen; denn dieses Wesen muß doch als durch sich seiend und folglich als unendlich vollkommen gedacht werden; es ist absurd, in der Welt nichts als Schmerz und Wehe zu finden und jedes Wollen aus Unzufriedenheit oder Schmerz entstehen zu lassen u. s. w.

3. Diese Welt ist also nicht die beste, noch die schlechteste, aber eine gute Welt. Die Welt, welche Gott zur Erschaffung auserwählte, hat er bis ins kleinste so geordnet, daß sie ihrem Zwecke vollkommen entspricht. Das fordert seine unendliche Güte, die alles aufs beste einrichten will, seine Weisheit, welche alles aufs zweckmäßigste anzuordnen weiß, seine Allmacht endlich, welche alles aufs beste ausführen kann. Die Welt, in sich betrachtet, ist also ganz vollkommen. Gott hätte wohl eine andere Welt schaffen können, aber diese Welt nicht vollkommener machen können. Dieser sogenannte relative Optimismus, wonach die geschaffene Welt vollkommen dem von Gott beabsichtigten Zwecke entspricht, und insofern nicht vollkommener sein könnte, als sie ist, hat also seine volle Berechtigung.

§ 85. Die Unsterblichkeit.

1. Gott erhält und regiert also die Welt zu seiner Verherrlichung und zum Wohle seiner Geschöpfe, und er benutzt die Übel in derselben, um seinen Zweck in vollkommener Weise zu erreichen. Wird aber die Welt, wie sie ist, fortbestehen, oder verändert werden, oder ganz aufhören? Die Vernunft aus sich kann diese Fragen nicht mit sicherer Gewißheit entscheiden. Es ist zunächst wahrscheinlich, daß die Welt der unfreien Natur nicht untergehen werde. Denn wir sehen bei allen Veränderungen in der Natur, daß die Stoffmasse immer dieselbe bleibt, daß kein Atom verloren geht. Bedenken wir aber, daß der Zweck der vernunftlosen Geschöpfe kein anderer ist, als Gott durch die vernünftigen Geschöpfe zu verherrlichen, so ist es nicht undenkbar, daß sie einmal als Mittel zum Zwecke überflüssig werden, da die vernünftigen Wesen auch ohne sie ihren Zweck erfüllen können. Daß aber die Vernunftwesen, die Menschenseelen ewig fortleben werden, kann die Vernunft mit völliger Sicherheit darthun.

2. Es wurde schon nachgewiesen (§ 52), daß die Seele ewig fortdauern und fortleben könne. Sollte sie einmal aufhören, so kann dieses nur dadurch geschehen, daß Gott seine erhaltende Thätigkeit zurückzieht und sie so vernichtet. Die Gründe, weshalb eine solche Vernichtung mit dem Zwecke, wozu Gott die Seele schuf, unvereinbar sei, machen den teleologischen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele aus (vgl. § 52, 3).

a) Gott hat der Seele Anlagen und Fähigkeiten gegeben, welche in diesem Leben ihren Zweck nicht erreichen. Wir haben zunächst einen Wissenstrieb, ein Sehnen und Suchen nach Wahrheit. In dieser Welt voll Irrtum und Zweifel findet jener Trieb keine Befriedigung. Je mehr wir den Irrtum überwinden, je weiter wir fortschreiten im Wissen, desto mehr stoßen wir auf Geheimnisse und Unbegreiflichkeiten, desto weiter scheint uns die Wahrheit, nach welcher wir streben, entrückt. Verträgt es sich nun nicht mit der Weisheit und Güte Gottes, daß er Zwecke beabsichtigt, die nicht erreicht werden, so muß der Seele ein anderes Leben vorbehalten sein, wo das Streben nach Wahrheit sein Ziel findet.

b) Wir haben ferner einen Trieb nach Glückseligkeit, einen Durst nach möglichst vollkommener und dauernder Befriedigung unserer Bedürfnisse. Auch dieser Trieb wird hienieden nicht befriedigt, überhaupt durch kein irdisches Gut gestillt. Daher wird die Menschenbrust mit Überdruß am Irdischen und Vergänglichen, mit einem Sehnen nach Höherem, Besserem und Unvergänglichem erfüllt. Gleichwie Fremdlinge, die auf Bergen geboren sind, in niedrigen Gegenden von einem unheilbaren Heimweh verzehrt werden, so durchdringt uns ein unauslöschliches Sehnen nach einem höhern Orte, der Stätte eines vollkommenen Glückes. So gestaltet sich in uns der Glückseligkeitstrieb zu einem Unsterblichkeitstriebe und wir dürfen vom Urheber unseres Daseins erwarten, daß dieser Trieb in einem jenseitigen Leben die Befriedigung finden werde, welche ihm hienieden versagt ist.

c) Hörte die Seele mit dem Tode des Menschen auf, so wäre das Meisterwerk der Schöpfung in einer unglücklichern Lage, als die niederen Geschöpfe, insbesondere die Tiere. Das Tier strebt nur nach Befriedigung sinnlicher Bedürfnisse; es weiß nicht um seine Lage und kann sich nicht bewußt werden, daß es unglücklicher sei als andere Wesen. Der Mensch strebt nicht allein nach Sinnlichem, sondern auch nach Übersinnlichem, Ewigem; er weiß, daß sein Streben hienieden keinen befriedigenden Erfolg hat, und er kann sich seiner ungünstigen Lage im Verhältnis zu andern Wesen bewußt werden. Nur die Aussicht auf eine bessere Zukunft vermag ihn zu beruhigen, und er darf diese mit vollem Rechte von der Weisheit und Güte Gottes erwarten.

d) Der absolut heilige Gott verpflichtet den Menschen durch das Gewissen, den göttlichen Willen zur beständigen Richtschnur seines Handelns zu machen. Um dieser Verpflichtung nachzukommen, muß er auf manche Annehmlichkeit des Lebens verzichten, unter Umständen das Leben selbst aufopfern, und er findet in dem Bewußtsein des sittlichen Handelns

allein keinen befriedigenden Lohn für die Entbehrungen und Entsagungen, die Kämpfe und Leiden, die er bestehen muß. Es ist haltlos, was Strauß u. a. einwenden, daß die Glückseligkeit der Sittlichkeit immanent sei, und eine andere als solche innere Belohnung zu erwarten, schon Unsittlichkeit verrate. Der Stoiker freilich, dem die Tugend bloß Unabhängigkeit von allem Äußern war, konnte in dieser auch seine Glückseligkeit zu finden vermeinen. Die wahre Tugend ist jedoch nicht stoische Selbstgenügsamkeit, wobei die unsittlichste Selbstüberhebung und Herzlosigkeit bestehen kann, sondern sie ist Einigung des eigenen mit dem göttlichen Willen, Verwirklichung der Idee des Guten in sich und nach Möglichkeit auch in anderen. Je mehr der Mensch aber diese Sittlichkeit zu verwirklichen sucht, desto greller erkennt er die Disharmonie zwischen Sittlichkeit und ungetrübter Glückseligkeit, zwischen der Welt, wie sie ist, und wie sie nach der Idee des sittlich Guten sein sollte. Die volle Glückseligkeit, den hinreichenden Lohn gewährt die Tugend dem Menschen hienieden in sich also nicht. Daher muß, so fordert es die Idee des weisen Gottes, im Jenseits die Disharmonie zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit ausgeglichen, der Kampfpreis für das diesseitige Kämpfen und Streben gewährt werden.

e) Weil Gott absolut heilig und gerecht ist, so kann er nicht gleichgültig zusehen, ob der Mensch das Sittengesetz befolgt oder übertritt. Vielmehr muß das Sittengesetz eine Sanktion von Gott haben, so daß der Befolgung desselben der entsprechende Lohn, der Übertretung die entsprechende Strafe folge. Diese Sanktion verwirklicht sich nicht vollständig hienieden und daher muß es ein jenseitiges Leben geben, wonach Verdienst und Mißverdienst vergolten wird.

3. Die Seele wird also fortleben und zwar ewig fortleben. Denn nicht durch ein vergängliches Glück, sondern durch eine nie endende Glückseligkeit kann sie vollständig befriedigt werden. Dieses ewige Leben ist auch nicht, wie Kant u. a. wollten, als endloser Fortschritt zu denken; denn ein solcher, weil er dem Ziele nie näher kommt, ist kein Fortschritt und kann die Seele nicht glücklich machen. Soll ferner die Sanktion des Sittengesetzes hinreichend, die Offenbarung der göttlichen Heiligkeit vollgenügend sein, so muß der Lohn für die Tugend und die Strafe für das Laster ewig sein.

4. Die Vernunft findet es ferner durchaus angemessen, daß die Seele ihren Leib in der Ewigkeit wieder erhalte. Denn sie hat naturgemäß die Bestimmung, mit dem Leibe vereint zu leben und ist ohne denselben eine substantia incompleta. Daher verlangt sie nach dem Tode mit ihrem Leibe wieder vereinigt zu werden. Daß Gott dieses Verlangen befriedigen

werde, erscheint um so vernunftentsprechender, als die Seele nur vereint mit dem Leibe die menschliche Person ausmacht, diese Person aber alles Verdienst oder Mißverdienst erworben hat, was der Vergeltung im Jenseits harrt. Daher wird Gott auch wohl der menschlichen Person, d. h. der Seele und dem Leibe, diese Vergeltung angedeihen lassen. Gewißheit über die „Auferstehung des Fleisches" kann aber die Vernunft aus sich nicht erreichen.

5. Endlich ist es ganz vernunftgemäß, daß auch die vernunftlose Natur nicht allein ewig erhalten, sondern auch verklärt werde, so daß, nachdem die Bösen dorthin abgesondert sind, wo keine Hoffnung wohnt, alle Übel aufhören und die Welt ein ewiges Paradies sei für die in der Verherrlichung Gottes unendlich beglückten Vernunftwesen. Allein die Vernunft kann hier nur ahnen und mutmaßen; sie vermag überhaupt, ohne ein höheres Licht, das Dunkel des Jenseits nicht aufzuhellen.

A. Eisele.
A. Heal.

Elemente der Philosophie.

Von

Dr. **Georg Hagemann,**
Docent der Philosophie an der Akademie zu Münster.

Vierte Auflage.

III.
Psychologie.

Freiburg im Breisgau.
Herdersche Verlagshandlung.
1881.
Zweigniederlassungen in *Strassburg, München* und *St. Louis,* Mo.

Psychologie.

Ein Leitfaden
für akademische Vorlesungen sowie zum Selbstunterrichte.

Von

Dr. **Georg Hagemann,**
Docent der Philosophie an der Akademie zu Münster.

Vierte, durchgesehene und vermehrte Auflage.

Freiburg im Breisgau.
Herdersche Verlagshandlung.
1881.
Zweigniederlassungen in *Strassburg, München* und *St. Louis,* Mo.

Das Recht der Übersetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Inhalt.

Einleitung.

Seite

§ 1. Begriff und Aufgabe 1
§ 2. Verhältnis zu verwandten Disciplinen 2
§ 3. Methode 4
a) Quellen 4
b) Methode im engern Sinne 5
§ 4. Einteilung 7
§ 5. Zur Geschichte der Psychologie 9

Erster Teil.

Grundlegung.

I. Das Seelenwesen.

§ 6. Metaphysische Voraussetzungen 14
§ 7. Natur des Seelenlebens 15
§ 8. Entwicklung des Seelenlebens 17
§ 9. Das Grundgesetz des psychischen Lebens 19
§ 10. Die Seelenvermögen im allgemeinen 19

II. Wechselwirkung der Seele und des leiblichen Organismus.

§ 11. Möglichkeit der Wechselwirkung 21
§ 12. Das Nervensystem 22
§ 13. Die Seele in Wechselbeziehung zum Nervensystem 26
§ 14. Die Phrenologie 28

III. Entstehung und Beschaffenheit des Selbstbewußtseins.

§ 15. Das bewußte Seelenleben 30
§ 16. Entstehung des Selbstbewußtseins 32
§ 17. Nähere Beschaffenheit des Selbstbewußtseins 34

Zweiter Teil.

Die allgemein menschlichen Seelenzustände.

I. Die Erkenntniszustände.

Seite

§ 18. Erklärung und Übersicht 40

A. Die mittelbare sinnliche Vorstellung oder die Wahrnehmung.

a) Die Empfindung.

§ 19. Die Empfindung im allgemeinen 41

1) Die Innenempfindungen.

§ 20. 43

2) Die Sinnesempfindungen.

§ 21. Qualitative Verschiedenheit derselben 44
§ 22. Die quantitative Verschiedenheit der Sinnesempfindungen . . . 52

b) Die Anschauung.

§ 23. Entwicklung derselben 55
§ 24. Der sinnliche Gegenstand 62
§ 25. Sinnestäuschungen 64

B. Die mittelbare sinnliche Vorstellung oder die Einbildung.

§ 26 Erklärung 65

a) Das Gedächtnis.

§ 27. Die Gesetze der Reproduktion 66
§ 28. Das Gedächtnis ohne Erinnerung 69
§ 29. Das Gedächtnis mit Erinnerung 70
§ 30 Erklärungsversuche für das Gedächtnis 71

b) Die Phantasie.

§ 31. Die Thätigkeitsweisen derselben 76
§ 32. Erklärung der Phantasiethätigkeit 79
§ 33. Wechselwirkung der Phantasie und der übrigen Zustände . . . 81
§ 34. Das Traumleben 83

C. Die geistige Vorstellung oder der Begriff.

§ 35. Erklärung 86
§ 36. Die Abstraktion 88
§ 37. Die Reflexion 91
§ 38. Urteil und Schluß 95
§ 39. Individuelle Verschiedenheit der Denkkraft 98

D. Die Versinnbildlichung der Vorstellungen oder die Sprache.

§ 40. Das Stimmwerk 100
§ 41. Die Gebärdensprache 101

Seite
§ 42. Die Wortsprache 102
§ 43. Die Schriftsprache 105

II. Die Strebungszustände.

§ 44. Erklärung und Übersicht 107

A. Die unwillkürlichen Strebungen.

a) Der Trieb.

§ 45. Erklärung desselben 109
§ 46. Die individuellen Triebe 111
§ 47. Die socialen Triebe 113
§ 48. Der religiöse Trieb 114

b) Die Begierde.

§ 49. Erklärung derselben 114
§ 50. Verschiedenheit der Begierden 116

c) Die Neigung.

§ 51. 117

d) Die Leidenschaft.

§ 52. Erklärung und Einteilung derselben 118
§ 53. Entstehung und Überwindung der Leidenschaft 120

B. Die willkürlichen Strebungen.

§ 54. Der Wille 122
§ 55. Die Willkür 123
§ 56. Die Willenshandlungen 127
§ 57. Die Willensfreiheit und ihre Gegner 129

III. Die Gefühlszustände.

§ 58. Das Gefühlsvermögen 135

A. Das Gefühlsleben im allgemeinen.

§ 59. Allgemeine Eigenschaften der Gefühle 138
§ 60. Wechselbeziehung der Gefühle zu den übrigen Seelenzuständen und zu einander 141
§ 61. Wechselbeziehung der Gefühle zum leiblichen Organismus . . . 144

B. Das Gefühlsleben im einzelnen.

§ 62. Einteilung der Gefühle 148

a) Die unbestimmten Gefühle.

§ 63. 148

b) Die bestimmten Gefühle.

§ 64. Die individuellen Gefühle 151
§ 65. Die socialen Gefühle 156
§ 66. Die religiösen Gefühle 161

Seite

c) Die Affekte.

§ 67. Beschaffenheit derselben im allgemeinen 162
§ 68. Einteilung der Affekte 165
§ 69. Affekt und Leidenschaft 167

d) Das Gemüt.

§ 70. 169

Dritter Teil.

Modifikationen der allgemein menschlichen Seelenzustände.

§ 71 Übersicht 170

I. Modifikationen, die an jedem Menschen ausgeprägt sind.

§ 72. Die Temperamente 171
§ 73. Die Geschlechter 175
§ 74. Die Lebensalter 176
§ 75. Rassen-, Stammes- und Standesunterschiede 179

II. Modifikationen, welche nur bei einzelnen Menschenklassen vorkommen.

§ 76. Der Somnambulismus 184
§ 77. Mesmerismus und Spiritismus 187
§ 78. Das zweite Gesicht 191
§ 79. Die Seelenkrankheiten 192
a) Im allgemeinen 193
b) In den einzelnen Formen 195

Schluß.

Der menschliche Charakter.

§ 80. Der menschliche Charakter im allgemeinen 200
§ 81. Die Charakterverschiedenheit 203

Einleitung.

§ 1. Begriff und Aufgabe.

1. Die Welt der Erscheinungen, welche den forschenden Denkgeist zunächst und zumeist beschäftigt, teilt sich in eine äußere und eine innere. Die äußere Erscheinungswelt bildet den Kreis der sinnfälligen, in steter Veränderung begriffenen Dinge, deren Erforschung Aufgabe der Naturkunde ist. Die innere Erscheinungswelt umfaßt die mannigfaltigen, fortwährend wechselnden Zustände des bewußten Innenlebens. Diese Zustände sind entweder solche, welche, selbst wenn sie von außen veranlaßt sind, nicht über das Innere hinausweisen (z. B. Gefühle); oder solche, welche auf ein Aeußeres hinweisen (z. B. Sinneswahrnehmungen). Auch die letztern gehören, sofern sie Bewußtseinsakte sind, lediglich der Innenwelt an. Die Untersuchung dieser Innenzustände, sofern es sich um bloße Beschreibung und Gruppierung derselben handelt, kann man noch zu den Naturwissenschaften rechnen und dieselbe eine Erfahrungslehre des Innenlebens nennen. Sobald aber das Realprincip der Innenzustände, die Seele, mit in Betracht gezogen wird und die Innenzustände als Seelenzustände aufgefaßt werden, entsteht eine philosophische Disciplin: die Erfahrungsseelenlehre oder Psychologie.

2. Dem Wortlaute nach ist Psychologie die Wissenschaft von der menschlichen Seele, und sie bildet einen Teil der Anthropologie als der Wissenschaft vom Menschen überhaupt. Die letztere befaßt sich zunächst mit dem menschlichen Körper (Somatologie), und zwar teils mit seinen einzelnen Organen als solchen (Anatomie), teils mit den Lebensfunktionen dieser Organe (Physiologie), teils mit den bei den Lebensfunktionen vor sich gehenden chemischen Prozessen (physiologische Chemie). Den wichtigsten Teil der Anthropologie macht dann die Psychologie oder die Lehre von der Seele aus. — Diese Worterklärung indes läßt die eigentliche Aufgabe der Psychologie noch unbestimmt. Denn auch die Metaphysik

hat sich mit der Seele zu befassen. Wenn es nämlich Aufgabe der Metaphysik im allgemeinen ist, Wesen, Grund und Ziel der Wirklichkeit zu erforschen, so besteht ein Teil dieser Aufgabe darin, auf Wesen, Grund und Ziel der menschlichen Natur, also auf die Seele, näher einzugehen. Die Metaphysik läßt aber in betreff der Seele noch ein besonderes Untersuchungsobjekt für eine neue philosophische Disciplin übrig, und zwar ist es eben das aus dem Wesen der Seele hervorgehende *Wirken* derselben, d. h. die Reihe der bewußten Innenzustände als Seelenäußerungen, welche den Stoff zum Aufbau einer besonderen Wissenschaft liefert. Diese Wissenschaft von den *bewußten Seelenäußerungen* nennen wir Psychologie.

3. Um die Aufgabe der Psychologie noch genauer zu bestimmen, haben wir zu beachten, daß die menschliche Natur in einer Vielheit einzelner Menschen existiert, welche wegen ihrer individuellen Verschiedenheit nicht völlig gleiche Innenzustände haben können. Indes besteht doch diese individuelle Verschiedenheit nur auf Grundlage des gemeinsamen menschlichen Gattungscharakters. Deshalb wird der wesentliche Inhalt der bewußten Seelenzustände, weil durch die menschliche Natur als solche bedingt, überall gleich sein. Eben diese *allgemein gleichen* Äußerungen des bewußten Seelenlebens sind Gegenstand der Psychologie. Denn die individuellen Verschiedenheiten der Seelenerscheinungen zu erklären, kann nicht Absicht der Psychologie sein, welche, wie überhaupt jede Wissenschaft, auf das Allgemeine geht. *Die Psychologie ist demnach die Wissenschaft von den allgemeinen bewußten Seelenäußerungen*, und ihre Aufgabe besteht darin, diese Äußerungen nachzuweisen, zu ordnen und, so weit es möglich ist, aus dem Seelenwesen als ihrem Realprincip zu erklären.

§ 2. Verhältnis zu verwandten Disciplinen.

1. In Bezug auf das Verhältnis zu den übrigen philosophischen Disciplinen ist zu beachten, daß die Psychologie alle *bewußten* Erscheinungen des Innenlebens, aber nur als *thatsächliche* Erscheinungen zum Gegenstande hat. Hieraus erhellt zunächst ihr Unterschied von der Logik, Noëtik und Metaphysik. *Logik* und *Noëtik* behandeln von den Innenzuständen allein die Denk- und Erkenntnisakte, um die Richtigkeit, Wahrheit und Gewißheit derselben klarzulegen und von daher die Normen alles menschlichen Wissens zu gewinnen. Die Psychologie befaßt sich mit diesen Untersuchungen nicht, sondern sucht die Denk- und Erkenntnis-Zustände, wie alle übrigen bewußten Seelenzustände, nach ihrer Beschaffenheit und nach ihrem Entstehen aus dem Seelenwesen zu begreifen.

2. Die Metaphysik will unter anderm das Wesen aus dem Wirken der Seele ergründen; die Psychologie hingegen das Wirken aus dem Wesen der Seele verstehen. Die Metaphysik ist deshalb Voraussetzung für die Psychologie. Denn zu einem wissenschaftlichen Verständnis der Seelenzustände gelangt man nur dadurch, daß man diese auf das in der Metaphysik erkannte Seelenwesen zurückführt und als Zustände desselben zu begreifen sucht und aus demselben erklärt. Dabei besteht, daß der Inhalt der Psychologie nicht aus der Metaphysik (in Hegelscher Weise) hergeleitet werden kann, sondern vielmehr durch Erfahrung und Beobachtung gewonnen werden muß. Die Psychologie ist und bleibt Erfahrungsseelenlehre.

Die Mißkennung dieses Verhältnisses zwischen Psychologie und Metaphysik ist Veranlassung gewesen zu der alten (Wolfschen) Einteilung in empirische und rationelle Psychologie. Hiernach behandelt zuerst die empirische Psychologie die Seelenzustände, darauf die rationelle Psychologie das Seelenwesen. Einen scheinbaren Grund hat diese Einteilung allerdings. Denn das Seelenwesen erkennen wir nicht unmittelbar, sondern nur aus seinen Äußerungen; daher scheinen diese vor jenem Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung sein zu müssen. Allein, wie kann man von Seelenzuständen, Seelenvermögen, ja selbst von einer empirischen Psychologie (Seelenlehre) sprechen, so lange man über das Dasein und Wesen der Seele nichts weiß? Vielmehr sind die sogen. Seelenzustände zunächst einfach als Innenzustände zu bezeichnen, welche aber in ihrer qualitativen Verschiedenheit von den materiellen Erscheinungen den Schluß auf ein immaterielles einfaches Realprincip (Seele) rechtfertigen. Erst nachdem dieses Realprincip in seinem Wesen, Ursprung und Ziel erkannt ist, läßt sich ein Verständnis der Innenzustände als Seelenäußerungen, sowie der verschiedenen Wirkungsweisen der Seele gewinnen.

3. Ethik, Juridik und Ästhetik stehen in einem ähnlichen Verhältnisse zur Psychologie, wie diese zur Metaphysik, d. h. die Psychologie ist für sie Voraussetzung. Denn diese giebt eine Erklärung des freien Handelns und des ästhetischen Fühlens, welche den genannten Disciplinen zur Voraussetzung dient.

4. Endlich tritt die Psychologie in nahe Berührung mit der Physiologie. Denn es ist Thatsache, daß das bewußte Seelenleben im normalen Zustande fortwährend unter gleichzeitiger Affektion des leiblichen Lebens, namentlich des Nervensystems, verläuft. Diese (unbewußten) Zustände und Veränderungen werden von der Physiologie erforscht. Der Psychologie liegt nach dieser Seite nur ob, die faktische Wechselwirkung zwischen Nervenreizen und Seelenleben zur Darstellung zu bringen. Daher hat sie den in den Nerven vorgehenden Prozeß zu berücksichtigen, resp. aus feststehenden physiologischen Resultaten aufzunehmen, sofern er nämlich zur Bestimmung und wo möglich zur Erklärung jener Wechselwirkung erforderlich ist.

§ 3. Methode.

1. Nachdem die Aufgabe der Psychologie als eine reale nachgewiesen, innerlich bestimmt und nach außen hin abgegrenzt ist, entsteht die Frage, wie diese Aufgabe zu lösen sei. Diese Frage findet ihre Erledigung *erstens* durch Angabe der Quellen, aus welchen das psychologische Material zu schöpfen ist, *zweitens* durch Darlegung der Art und Weise, wie das gewonnene Material zu einem wissenschaftlichen Ganzen verarbeitet werden muß.

a) Quellen.

2. Die Haupt- und in letzter Instanz einzige Quelle der Psychologie ist die *Selbstbeobachtung*. Eine nähere Betrachtung dieser Quelle zeigt sofort, wie enge Schranken der psychologischen Forschung von vornherein gesteckt sind. Denn zunächst stellen sich die bewußten Innenzustände der Beobachtung keineswegs *unmittelbar* dar, etwa wie ein äußeres Naturobjekt. Die Seele ist hier nicht bloße Zuschauerin eines objektiv Gegenständlichen, sondern sie ist Zuschauerin und Hervorbringerin zugleich. Nun aber kann sie nicht beliebig jeden Innenzustand hervorbringen, um ihn zu betrachten, noch auch den hervorgebrachten Zustand festhalten, um ihn ruhig zu beobachten. Denn das Innenleben ist einem beständigen Flusse unterworfen, und die einfache Seele kann in jedem Augenblicke nur einen einzigen Zustand mit voller Klarheit im Bewußtsein gegenwärtig haben. Mithin läßt schon der Wille, zu beobachten, sobald er ins Bewußtsein tritt, das zu Beobachtende in den Hintergrund des Bewußtseins treten. Die psychischen Erscheinungen können demnach nicht unmittelbar beobachtet werden, sondern nur die Erinnerungsbilder derselben, und auch diese nur stückweise und mit fortwährenden Unterbrechungen. Dazu kommt, daß gerade die Absicht, scharf zu beobachten, die zu beobachtende Erscheinung leicht verändert, wie sich z. B. sehr deutlich bei den Gefühlen und Leidenschaften zeigt. Denn jeder bewußte Zustand, also auch der Wille, zu beobachten, wirkt verändernd auf das gesamte Seelenleben.

3. Eine zweite, untergeordnete Quelle der Psychologie ist die *Beobachtung an andern*. Aber auch diese füllt die Mängel der Selbstbeobachtung nicht aus. Denn die Innenzustände anderer stellen sich uns nur durch äußere Zeichen (Worte oder Gebärden) dar. Nun lassen sich aber gerade die feineren Nüancierungen der Gefühle weder durch Worte beschreiben, noch aus Gebärden vollständig und sicher lesen. Zudem können wir nur jene Innenzustände anderer auffassen und verstehen, zu welchen wir die Analogie in unserm Innern schon kennen. Dabei besteht,

daß die Beobachtung anderer wertvoll ist zur Bestätigung, Berichtigung und Vervollständigung der Selbstbeobachtung.

4. Hülfsmittel endlich sind die Beobachtungen, die andere an sich selbst oder an anderen gemacht und mündlich oder schriftlich überliefert haben: Biographieen, Erzählungen, Charakterschilderungen (namentlich bei großen Historikern und Dichtern), Reiseberichte. Bei der Benutzung dieser Hülfsmittel ist aber große Vorsicht notwendig. Denn selten wird uns eine solche Beobachtung anderer rein wiedergegeben; meist ist sie durch das eigene Urteil des Darstellers getrübt. Ein reicher Schatz psychologischer Beobachtungen ist auch niedergelegt in der Kultur- und Sittengeschichte, in den statistischen Ermittlungen der Nationalökonomie, den Berichten der Gefängnis-, Irren-, Taubstummen-Anstalten u. s. w.

5. So bieten die Quellen der Psychologie für die Bearbeitung dieser Wissenschaft nicht unerhebliche Schwierigkeiten dar. Indes liefern sie, in richtiger Weise benutzt, ein reiches Material für den Aufbau der Psychologie. Zur richtigen Benutzung gehört eine ruhige und aufmerksame Beobachtung der eigenen Innenzustände und der besonderen Umstände, freie, öftere Wiederholung dieser Beobachtung unter ähnlichen und unter verschiedenen Umständen; ferner fleißige Beobachtung der Mitmenschen in ihren verschiedenen Lebensverhältnissen und endlich vorurteilsfreie Benutzung der psychologischen Erfahrungen anderer.

b) Methode im engern Sinne.

6. Wenn schon die Beschaffung des psychologischen Materials Schwierigkeiten hat, so mehren sich diese noch, wenn es sich um die Bearbeitung desselben handelt. Hier ist zuerst diejenige Methode als verfehlt abzuweisen, welche die Psychologie nach Inhalt und Form aus metaphysischen Voraussetzungen deduziert und konstruiert. Wir meinen die synthetische Konstruktion a priori der Hegelschen Schule. Nach dieser soll das Absolute in dialektischer Selbstentwicklung stufenmäßig auf einander folgende Erscheinungsformen annehmen, unter anderen auch die des subjektiven Geistes, und auf dieser Stufe, wiederum mit dialektischer Notwendigkeit, die mannigfaltigen Zuständlichkeiten des Seelenlebens durchmachen. Diese Methode teilt die ganze Schwäche der Hegelschen Dialektik überhaupt. Die synthetisch-konstruktive Methode soll und kann dort keine Anwendung finden, wo das Material der bezüglichen Wissenschaft aus Erfahrungsthatsachen besteht.

7. Ist die genannte Methode unanwendbar, so scheint die entgegengesetzte analytisch-induktive Methode für die Psychologie die richtige zu sein. Wie die Naturkunde die Erfahrungsthatsachen der Außenwelt,

so hat die Psychologie die der Innenwelt zum Objekte. Nun besteht die Aufgabe des Naturforschers darin, daß er die zahlreichen, genau beobachteten Erscheinungen gruppiert, durch Analyse der unmittelbar beobachteten zusammengesetzten Erscheinungen auf die einfachen Bestandteile zurückgeht, sich durch das Experiment von der Richtigkeit der Analyse vergewissert, und allgemeine Gesetze für das Zustandekommen der Erscheinungen induziert. Unstreitig hat diese Methode in der Psychologie ihre Berechtigung, aber sie reicht nicht vollständig aus.* Es lassen sich durch Beobachtung die Innenzustände unter allgemeine Gesichtspunkte gruppieren, und auch manche Gesetze für den Verlauf derselben induzieren. Fragen wir dann aber nach der Art und Weise, wie, und den Faktoren, aus welchen die Innenzustände zustande kommen, so läßt uns die induktive Methode im Stich. Denn was das Bewußtsein bietet und was beobachtet werden kann, ist stets nur der fertige Zustand; aber die Art und Weise, wie, und die Bedingungen, durch welche er zustande gekommen ist, kann man nicht beobachten. Auch tritt der bewußte Innenzustand, ein so kompliziertes Produkt er sein mag, im Bewußtsein als ganz einfacher Zustand auf, gestattet also keine Auflösung, keinen Schluß auf die Bedingungen, aus denen er resultierte. Und wenn auch in dem einen oder andern Falle sich die Faktoren angeben ließen, deren Zusammenwirken einen bestimmten Zustand verursachte, so fehlte doch die Kontrolle des Experimentes, um sich zu vergewissern, daß so beschaffene Faktoren einen bestimmten Zustand hervorbringen müßten. In dem steten Flusse des Innenlebens lassen sich die Zustände nicht festhalten, um mit ihnen zu experimentieren und ihnen die notwendige Richtung ihres Flusses zu bestimmen. Allerdings hat man in neuester Zeit die experimentelle Methode der Naturwissenschaft auf die Psychologie anwenden und durch Experiment und Messung die psychischen Erscheinungen künstlich aus ihren Bedingungen erzeugen wollen. Allein dem Experimente sind höchstens die körperlichen Vorgänge bei den sinnlichen Empfindungen und Wahrnehmungen zugänglich, diese selbst sowie besonders die komplizierten Zustände aber durchaus unzugänglich. Nicht besser steht es mit dem Versuche Herbarts, die Bewegungen (das Drängen und Verdrängen) der Vorstellungen, analog der Mechanik der Körperwelt, dem mathematischen Kalkul unterwerfen zu wollen. Hier muß die unhaltbare Hypothese gemacht werden, daß das Innenleben, wie die äußeren Naturerscheinungen, nach notwendigen Gesetzen verlaufe. Zudem fehlt es, um mit dem kompetentesten Beurteiler dieser Sache (Gauß) zu reden, an der ersten unerläßlichen Bedingung aller mathematischen Behandlung, „nämlich *wenn* und *insofern* die Verwandlung einer intensiven in eine extensive Größe

möglich ist". — Kurz, die Psychologie kann nicht als Naturwissenschaft behandelt werden.

8. Es bleibt nur noch eine dritte Methode übrig, welche gewissermaßen eine Vermittlung der beiden genannten ist, indem sie einerseits metaphysische Voraussetzungen macht und andererseits auf Beobachtung und Erfahrung beruht. Es ist dieses die genetische Methode, nach welcher aus den einfachen Zuständen das Zustandekommen der komplizierten hergeleitet wird. Sollte aber der genetische Aufbau der Psychologie vollständig gelingen, dann müßte, wie aus der Wurzel des Baumes sich der Stamm und die mannigfaltigen Verästelungen und Verzweigungen mit ihrem reichen Blätter- und Blütenschmuck entfalten, so aus den einfachsten bewußten Zuständen, nämlich den Empfindungen, sich in fortschreitender Entwicklung der Gesamtinhalt des Bewußtseins erklären und aufbauen lassen. Nun würde sich jedoch bald herausstellen, daß gerade die bedeutsamsten Innenzustände — Gedanken, Gefühle u. s. w. — keineswegs Resultate zusammenwirkender Empfindungen sind. Und gesetzt, sie wären es, dann müßten doch diese Empfindungen selbst aus ihrem Realgrunde, der Seele, erklärt werden. So ergiebt sich aus der innern Natur der psychologischen Aufgabe, daß wir die Resultate der Metaphysik über das Dasein und Wesen der Menschenseele mit an die Psychologie heranbringen müssen, um daraus zunächst die einfachsten Zustände, die Empfindungen, und aus diesen wieder andere Zustände zu erklären, und, so oft sich Zustände einstellen, die aus den vorhergegangenen nicht mehr erklärt werden können, immer wieder auf das Seelenwesen zurückzugreifen. — Diese Methode gewährt allerdings keine mathematische Sicherheit, welche allein im Bereiche des abstrakten Denkens möglich ist; noch auch die Sicherheit einer exakten Wissenschaft, deren Resultate durch das Experiment bewahrheitet sind. Aber sie verleiht jene Sicherheit, die auf dem Gebiete des Innenlebens allein möglich ist. Sie bewahrt insbesondere vor der unbegründeten Aufzählung von Seelenvermögen, ohne daß die Realität derselben und ihr Unterschied als Grund- oder abgeleitete Vermögen festgestellt ist (vgl. § 10).

§ 4. Einteilung.

1. Aus der Bestimmung der Methode ergiebt sich die Einteilung von selbst. Zuerst muß man die Quelle in Erwägung ziehen, aus welcher alle bewußten Innenzustände fließen, nämlich das Seelenwesen, sowie dessen Wechselwirkung mit dem körperlichen Organismus; darauf die Resultate dieser Wechselwirkung in ihrer Ursprünglichkeit untersuchen, um die allmähliche Entstehung des Selbstbewußtseins daraus herzu-

leiten. Diese Untersuchungen bilden den ersten, grundlegenden Teil der Psychologie.

2. Erst nachdem das Selbstbewußtsein einmal erwacht ist, kann von bewußten Innenzuständen Rede sein. Unter diesen ist eine Reihe so beschaffen, daß sie etwas allgemein Menschliches darstellen, wenn wir nämlich von den Sonderbedingungen, an welche ihr Vorhandensein bei den einzelnen Menschen geknüpft ist, absehen. Diese sind im zweiten Teile zu behandeln. Sie lassen sich in drei erfahrungsmäßig verschiedene Gruppen teilen: Erkenntnis-, Strebungs- und Gefühls-Zustände.

3. Die allgemein menschlichen Erscheinungen als solche erfassen wir nur durch Abstraktion. In Wirklichkeit sind dieselben bei den einzelnen Menschen durch individuelle Sonderbedingungen, insbesondere durch die verschiedenartig beschaffene Leiblichkeit, modifiziert. Diese Modifikationen, sofern sie nicht rein individuell, sondern wenigstens einen beschränkt allgemeinen Charakter haben, gehören gleichfalls in die Psychologie und bilden den dritten Abschnitt derselben. Diese Modifikationen sind entweder solche, die an jedem Menschen sich ausgeprägt finden (Temperament, Geschlecht, Lebensalter, Rasse), oder solche, die sich nur bei einzelnen Menschenklassen finden (Somnambulismus, Hellsehen, Geistesstörungen). Den Schluß bildet passend eine Erörterung über den menschlichen Charakter.

4. Hiernach ergiebt sich folgende Gruppierung des psychologischen Materials:

Erster Teil: Grundlegung.
1. Das Seelenwesen.
2. Wechselwirkung der Seele und des leiblichen Organismus.
3. Entstehung und Beschaffenheit des Selbstbewußtseins.

Zweiter Teil: Allgemein menschliche Seelenzustände.
1. Erkenntniszustände.
2. Strebungszustände.
3. Gefühlszustände.

Dritter Teil: Modifikationen der allgemein menschlichen Seelenzustände.
1. Modifikationen, die an jedem Menschen ausgeprägt sind.
2. Modifikationen, die nur bei besonderen Menschenklassen vorkommen.

Schluß: Psychologische Betrachtung der verschiedenen menschlichen Charaktere.

§ 5. Zur Geschichte der Psychologie.

1. Das Seelenleben fand schon frühzeitig in Griechenland von Dichtern (Homer, Hesiod, die Lyriker und Tragiker) und von Denkern (Jonier, Pythagoräer, Eleaten, Atomistiker) vielfach Beachtung und Erklärung. Die Seele hielt man für ein materielles (luftiges, feuriges, ätherisches, aus verschiedenen Elementen zusammengesetztes) Princip. Der Arzt Hippokrates nahm im Menschen vier Säfte an, aus deren verschiedener Mischung die sogen. Temperamentsunterschiede erklärt werden sollten. Sein Zeitgenosse Sokrates weckte das Interesse für die Seelenkunde, indem er die Notwendigkeit der Selbsterkenntnis betonte. Plato hat in seinen Schriften (Phädrus, Phädon, Timäus, Alcibiades I., Politik u. a.) einen Schatz psychologischer Forschungen niedergelegt. Er trennt die vernünftige (einfache, unsterbliche) Seele von der unvernünftigen (vergänglichen), und teilt letztere wieder in eine zornmütige und begierliche Seele. Er unterscheidet sinnliches und vernünftiges Erkennen, niederes und höheres Begehren, sowie sinnliche und himmlische Liebe. — Der Vater der Psychologie als einer besonderen, auf Beobachtung gestützten Wissenschaft ist aber Aristoteles durch seine drei Bücher περὶ ψυχῆς, von welchen das erste historisch-kritischen, das zweite physiologischen, das dritte eigentlich psychologischen Inhalts ist; es handelt vom Empfinden, Einbilden, Denken, thätigen und leidenden Verstande, Willen u. s. w. Hieran schließen sich die Abhandlungen περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν, περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως, περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως, περὶ ἐνυπνίων u. a. (vgl. Fr. Brentano, Psychologie des Aristoteles, und Wadbington, De la psychologie d'Aristote). Von Theophrast sind uns 30 Charakterschilderungen (ἠθικοὶ χαρακτῆρες) überliefert, die vielleicht nur teilweise echt sind. Die Epikuräer und auch die Stoiker faßten die Seele wieder materialistisch auf. Die Neuplatoniker verbanden mit der platonischen Seelenlehre aristotelische, stoische und mystisch-orientalische Elemente. Noch ist zu erwähnen der Arzt Galenus, welcher bereits die Empfindungsnerven aus dem Gehirn stammen ließ und in letzteres den Sitz der vernünftigen Seele verlegte.

2. Den Kirchenvätern wurde es durch die christologischen und anthropologischen Glaubenssätze nahegelegt, auf das Seelenwesen genauer einzugehen. Von den griechischen Vätern, die sich vorzugsweise dem Plato anschlossen, ohne jedoch dessen Irrtümer zu teilen, sind zu erwähnen Clemens Alex., Athanasius, Basilius, besonders Gregor von Nyssa (περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως — vgl. Siegler, Die Psychologie des hl. Gregor v. Nyssa) und Nemesius (περὶ φύσεως ἀνθρώπου — die erste eigentliche Anthropologie); von den lateinischen Vätern Tertullian (De anima) und vor allen Augustin. Dieser behandelt in zahlreichen Schriften (De anima et ejus origine, De quantitate animae, De immortalitate animae, De libero arbitrio, De trinitate, Confessiones u. s. w.) eingehend die metaphysische Seelenlehre (vgl. Gangauf, Metaphysische Psychologie des hl. Augustin — unvollständig und vom Güntherschen Standpunkte), sowie die einzelnen Seelenäußerungen. In letzterer Hinsicht kennt er sieben Thätigkeitsweisen der Seele in stufenmäßiger Folge, von der Belebung und Ernährung des Körpers an bis zur Anschauung Gottes hinauf. — Auch des Pseudo-Dionysius Schriften sind für die Seelenkunde lehrreich.

3. Das Mittelalter schloß sich in der Seelenlehre zunächst dem Augustin und Cassiodor (De anima), später, seit dem 13. Jahrhundert, dem Aristoteles an. Alcuin (De ratione animae ad Eulaliam virginem) folgt ganz dem Augustin,

Hrabanus Maurus (De anima) dem Cassiodor. Wilh. v. Thierry schrieb De natura corporis et animae. Der Platoniker Isaak v. Stella schrieb De anima. Mit ihm verwandt ist der Begründer der psychologischen Mystik, Hugo v. St. Victor (De anima libri IV). Die bisherigen psychologischen Leistungen finden sich eklektisch, aber unsystematisch zusammengestellt in der pseudo-augustinischen Schrift De spiritu et anima. Eine eigentliche methodische Behandlung der Psychologie finden wir erst im Anfang des 13. Jahrhunderts bei Alexander v. Hales und Albertus Magnus, jener noch vielfach von den Mystikern und Platonikern des 12. Jahrhunderts abhängig, dieser schon ganz mit Aristoteles vertraut. Beide behandeln die Seelenlehre in ihrer Summa theologica. Albert schrieb außerdem De natura et immortalitate animae (vgl. K. Werner, Der Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie von Alcuin bis Albertus Magnus. Wien 1876). Der große Schüler des Albertus, Thomas v. Aquin, kommentierte des Aristoteles psychologische Schriften und erörterte außerdem in den beiden Summen, den Quaestiones disputatae und einzelnen opusculis umfassend und tief das Wesen und Wirken der Seele. Bonaventura folgte seinem Lehrer Alexander. Von ihm ist hervorzuheben das Itinerarium mentis in Deum, welches die einzelnen Stufen der vom Irdischen zum Himmlischen aufsteigenden Seele darstellt (vgl. Werner, Die Psychologie und Erkenntnislehre des Johannes Bonaventura. Wien 1876). Duns Scotus behandelte die Psychologie sowohl in einzelnen Abhandlungen, als in seinen Kommentaren zu den psychologischen Schriften des Aristoteles. Raymund v. Sabunde schrieb eine Viola animae per modum dialogi. Suarez behandelte die Seelenlehre in einer besonderen Schrift (De anima libri VI) sowie in anderen Werken. — Die Scholastiker kannten noch nicht die spätere Wolfsche Trennung der empirischen und rationellen Psychologie. Sie erschlossen das Wesen aus dem Wirken der Seele, und zur Feststellung und Erklärung der einzelnen Seelenvermögen richteten sie ihr Augenmerk sowohl auf die Wirkungen als auf das Wesen der Seele; ihre Methode war, wie Sanseverino richtig bemerkt, analytisch-synthetisch. Man stritt, besonders in der späteren Zeit der Scholastik, darüber, ob die Seelenvermögen vom Wesen der Seele real verschieden seien oder nicht.

4. Mit dem Beginn der neuen Zeit erwachte ein großes Interesse für Naturkunde, welches auch die Seelenlehre mit einbegriff. Aber statt nüchterner Beobachtung und Forschung huldigte man alchymistischer und kabbalistischer Schwärmerei, bestimmte die Seele als einen Ausfluß des göttlichen Geistes, oder statuierte einen Archäus, d. h. ein geistiges, übernatürliches Urprincip im Menschen (Agrippa, Paracelsus, van Helmont, Bruno u. a.). Besonnenere Denker gingen wieder auf den ursprünglichen Aristoteles zurück: so Melanchthon (Commentarius de anima), Ludw. Vives (De anima et vita libri III), Zabarella (De anima). — Rud. Goclenius führte zuerst die Bezeichnung „Psychologie" ein in seinem Werke: Ψυχολογία, h. e. de hominis perfectione, anima et imprimis ortu (1594). Sein Schüler Casmann schrieb ein zu seiner Zeit geschätztes Werk: Psychologia anthropologica sive animae humanae doctrina (1594). — Cartesius bestimmte die Seele als denkende Substanz und setzte sie außer aller Beziehung zum leiblichen Organismus; das Gedächtnis und die Ideenassociation erklärte er mechanisch durch die Strömung der von ihm angenommenen materiellen Lebensgeister (Traité de l'homme und De passionibus). An Cartesius schlossen sich de la Forge, Cordemoy, Lamy u. a. Von dem Pantheisten Spinoza ist anzuführen „De origine et natura mentis" im zweiten und

„De origine et natura affectuum“ im dritten Teile der Ethik. — Baco leitete durch seine induktive Methode in England die vorherrschend empirische Richtung der Philosophie ein, welche bei Locke, Hume und Condillac sensualistisch wurde, und bei Hobbes, Hartley, Priestley, sowie den französischen Encyklopädisten materialistisch auslief. Die schottische Schule (Reid, Steward, Brown, Ferguson und in Frankreich Royer-Collard und Jouffroy) befaßte sich hauptsächlich mit psychologischen Untersuchungen, kam aber über eine bloße empirische Beschreibung des Seelenlebens nicht hinaus. Bedeutendes für die empirische Psychologie leisteten in neuerer und neuester Zeit James Mill, Bain, Herbert Spencer (Principles of Psychology), Stuart Mill und Hamilton. In Frankreich sind als psychologische Forscher hervorragend: Maine de Biran, Garnier, Cournault (De l'âme, Essai de psychologie experimentale, 1855), Waddington (Etudes psychologiques, deutsch von Moesch 1880), Prosper Despine (Psychologie naturelle, 1868). — In Deutschland trat Leibniz gegen den Lockeschen Sensualismus auf; er bestimmte die Seele als eine einfache, unaufhörlich thätige Monade, welche stets neue Vorstellungen allein aus sich hervorbringe. Chr. Wolf machte zuerst die bestimmte Unterscheidung und Scheidung zwischen empirischer und rationeller Psychologie (Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes, 1710; Psychologia empirica, 1732; Psychologia rationalis, 1734). Die ihm näher oder entfernter stehenden Vertreter dieser Richtung waren Thümmig, Winkler, Reusch, Schubert, Baumgarten, Eberhard, sowie Garve, Meiners, Campe, Tetens, Feder, Moritz, Hoffbauer, Maaß, Irwing, von Creutz, Plattner u. a. Der Eklektiker und scharfsinnige Gegner von Leibniz und Wolf, de Crusaz, schrieb De mente humana, 1726, und De l'esprit humain, 1741. Auch Hemsterhuis (Sur les désirs, 1770; Lettre sur l'homme et ses rapports, 1772) ist beachtenswert.

5. Kant machte durch das Ergebnis seiner Kritik, daß man über das Wesen der Seele nichts wissen könne, die Wolfsche Trennung der empirischen und rationellen Psychologie zu einer radikalen. Nach ihm giebt es nur eine empirische Psychologie, und diese kann nie etwas mehr als eine historische Naturlehre des inneren Sinnes, d. h. eine Naturbeschreibung der Seele, aber nicht eigentliche Seelenwissenschaft werden (vgl. Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht). An Kant schlossen sich teilweise an Leonh. Reinhold, Erh. Schmid, Snell, Bouterwek, Kiesewetter, Fries, Fr. Aug. Carus u. a. Chr. Weiß (Unters. über das Wesen und Wirken der menschl. Seele) versuchte schon eine genetische Behandlung der Psychologie. Der subjektive Idealismus Fichtes ist für die Psychologie ohne erheblich fördernden Einfluß geblieben. Dagegen wirkte die Naturphilosophie Schellings sehr anregend. Die Männer, welche sich ihr anschlossen, verfolgten zwar vielfach eine mystische, aber doch positive und christliche Richtung. Dahin gehören Steffens (Anthropologie, 1821), Eschenmayer (Psychologie, 1817 u. ö.), G. Heinr. Schubert (Geschichte der Seele, 1830 u. ö.; Symbolik des Traums, 1814 u. ö.), Heinroth (Lehrbuch der Anthropologie, 1822; Psychologie als Selbsterkenntnislehre, 1827), K. Gust. Carus (Vorlesungen über Psychologie, 1831; Psyche, zur Entwicklungsgeschichte der Seele, 1851). Auch Friedr. von Schlegel (Philosophie des Lebens; philosophische Vorlesungen) gehört hierher.

6. Fichtes subjektiver und Schellings transscendentaler Idealismus leiteten über zu Hegels absoluter Philosophie, welche im diametralen Gegensatze zu Kant nur eine metaphysische Psychologie (mit Aufhebung der empirischen) kennt. Nach

Hegel entwickelt sich das Absolute mit dialektischer Notwendigkeit vom Ansichsein zum Außersichsein und zum Anundfürsichsein oder zum selbstbewußten Geiste, und es ist auf der untersten Stufe des Selbstbewußtseins subjektiver Geist und als solcher Gegenstand der Psychologie (vgl. Hegels Encyklopädie, 3. Theil, mit Zusätzen der Psychologie von Boumann). Hier ist also die Psychologie ein Stück Entwicklungsgeschichte des absoluten Geistes auf der Stufe der Subjektivität. Im Hegelschen Geiste sind verfaßt die psychologischen Werke von Daub, Michelet, Erdmann (Grundriß der Psychologie, 1840 u. ö., und Psychologische Briefe, 1851 u. ö.), Rosenkranz (Psychologie oder die Wissenschaft vom subjektiven Geiste, 1837. 3. Aufl. 1863), Schaller (Psychologie, I. Teil: das Seelenleben des Menschen, 1860).

7. Eine neue Richtung in der Psychologie bahnte Herbart an, welcher weder mit Hegels metaphysischer Konstruktion, noch mit der rein empirischen Behandlung, zumal mit der bloßen Aufzählung von verschiedenen Seelenvermögen, einverstanden war, und unter Zugrundelegung der Metaphysik, sowie mit Hülfe der Mathematik die Psychologie zu einer exakten Wissenschaft erheben wollte. Die Seele ist ihm ein einfaches Wesen, welches sich gegen Störungen selbsterhält. Die Selbsterhaltungen gegen Störungen sind Vorstellungen, welche sich gegenseitig hemmen und drängen, zusammenschmelzen und sich abstoßen, und so den gesamten Fluß des Innenlebens bilden. Die Bewegung der Vorstellungen wird rein mechanisch aufgefaßt und mathematisch berechnet (vgl. Herbarts Lehrbuch der Psychologie, und Psychologie als Wissenschaft). Im Sinne Herbarts schrieben Erner, Drobisch (Empirische Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode, 1842), Stiedenroth (Psychologie zur Erklärung der Seelenerscheinungen, 1824), Th. Waitz (Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft, 1850; Anthropologie der Naturvölker, 1859 ff.), W. Volkmann (Lehrbuch der Psychologie, 2 Bände, 1875—1876), Drbal, Cupr, Schilling, Lindner u. a. — Verwandt mit Herbart ist der Sensualist Ed. Beneke, welcher die Psychologie zur Grundlage aller Wissenschaften machen wollte. Nach ihm ist die Seele ein immaterielles Wesen, welches aus einem gewissen Systeme von Urvermögen besteht und sich stets neue Urvermögen anbildet. Durch Einwirkung äußerer Reize entstehen Empfindungen oder Vorstellungen, von welchen „Angelegtheiten" oder Spuren in der Seele zurückbleiben. (Vgl. namentlich Benekes Erfahrungsseelenlehre als Grundlage alles Wissens, 1820; Psychologische Skizzen, 1825 f., 1833; die neue Psychologie, 1845; Lehrbuch zur pragmatischen Psychologie, 1853.) — An die Herbartsche Psychologie schließt sich auch die Völkerpsychologie, deren Urheber Lazarus und Steinthal sind. — Hatten schon einige Herbartianer und Beneke die Psychologie als Naturwissenschaft bezeichnet, so machten die Materialisten (Feuerbach, K. Vogt, Büchner, Moleschott, Mayer, Reich [Der Mensch und die Seele, 1873] u. a.) Ernst mit der naturwissenschaftlichen Behandlung, indem sie alle sogen. Seelenthätigkeiten als Nervenprozesse auffaßten. Ihnen zunächst steht W. Wundt, der Vater der experimentellen Psychologie, welcher auf die Innenzustände, wie auf ein Naturobjekt, das Experiment und die Messung anwenden will, und daher konsequent dem Materialismus verfallen muß. (Vgl. Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmungen, 1862; Vorlesungen über Menschen- und Thierseele, 2 Bde., 1863; Grundzüge der physiologischen Psychologie, 1874.)

8. Wir sind auf dem Boden der Gegenwart angelangt. Vermittelnde Richtungen werden versucht oder neue Wege eingeschlagen. Lotze (Medicinische Psychologie, 1852; Mikrokosmos, 3 Bde., 3. Aufl. 1876) offenbart durch seine mechanische

Naturerklärung Anklänge an Herbart, so sehr er im übrigen von ihm abweicht. Auch Fortlage (System der Psychologie als empir. Wissenschaft, 2 Bde., 1855) zeigt Verwandtschaft mit Herbart und Beneke; er nimmt die Beobachtungen des inneren Sinnes zum Ausgangspunkte und statuiert eine Unzahl von Trieben. Schultz-Schultzenstein (Neues System der Psychologie, 1855) will die Bildung des menschlichen Geistes durch stets neue Verjüngung (Mauserung) zur Darstellung bringen. Ihm schließt sich an Ferd. Schnell (Das Seelenleben des Menschen, 1861). Fechner (Nanna, 1848; Zendaveſta, 3 Bde., 1851; Die Seelenfrage, 1861) giebt geistreiche Erörterungen neben phantastischen Ungereimtheiten. So soll nach ihm (wie auch nach M. Perty) jeder Weltkörper ein lebendiges Individuum sein, z. B. die Erde ein Geodämon. Seine „Psychophysik“ (2 Bde., 1860) liefert treffliche Beiträge zur Physik der Sinnesnerven. — Vorländers treffliche „Grundlinien einer organischen Wissenschaft der menschlichen Seele, 1841“, wollen, vom Begriffe der Seele als einer göttlichen Uroffenbarung ausgehend, eine organische Psychologie zur Darstellung bringen. — Die „Psychologie“ Schleiermachers, welche mehr sinnreich als von wissenschaftlichem Werte ist, wurde „aus seinem handschriftlichen Nachlasse und aus nachgeschriebenen Vorlesungen“ herausgegeben von L. George, 1862. Letzterer veröffentlichte auch ein eigenes „Lehrbuch der Psychologie“, 1854. — Imm. Herm. Fichte, Anthropologie, 2. Aufl., 1860; Psychologie, 1. Thl., 1864, 2. Thl., 1873) versucht auf genetischem Wege die bisherige Psychologie des gewöhnlichen Bewußtseins zu ergänzen durch die des „Traumbewußtseins“ oder „der transscendentalen Bewußtseinsquelle des Geistes“. Neben vielem Lehrreichen und Tiefsinnigen enthält die Fichtesche Psychologie auch theosophische Unhaltbarkeiten. Ulricis Psychologie (Gott und der Mensch. I. Leib und Seele, 2. A. 1874) nimmt unter den vorhandenen psychologischen Arbeiten wohl den ersten Platz ein; sie bietet eine scharfsinnige und meist glückliche Lösung der psychologischen Probleme. Beachtenswert sind auch Jessen (Versuch einer wissenschaftlichen Begründung der Psychologie, 1855) und Friedr. Körner (Das Werden und Wachsen des menschlichen Geistes, 1869). Ein nicht eben glücklicher Versuch zur Neubegründung der Seelenlehre ist angestellt von Ad. Horwicz (Psychologische Analysen auf physiologischer Grundlage, 1872). Scharfsinnig ist die „Psychologie vom empirischen Standpunkte“ von Fr. Brentano, 1874.

Vgl. zur Geschichte der Psychologie F. A. Carus, Geschichte der Psychologie (1808) und die angeführten Werke von Fortlage und Rosenkranz, sowie für die alte Zeit und die Kirchenväter Stöckls Spekulative Lehre vom Menschen und ihre Geschichte, 2 Bde., 1858—59.

9. Noch ist eine Richtung zu erwähnen, welche sich der Scholastik anschließt. Aus dem Jesuitenorden gingen hervor die Werke von Rothenflue (Institutiones philosophiae theoreticae, I. Psychologia empirica); Liberatore (Institutiones philosophicae ad trienn. accomm., vol. II.; Del composto umano); Tongiorgi (Institutiones philosophicae, vol. III.; Institutiones philosophicae in compendium redactae, tom. I.); Palmieri (Institutiones philosophicae, 1874). Auf dem streng thomistischen Standpunkte stehen die Dominikaner: Gonzalez (Philosophia elementaria, 1868); Alb. Lepidi (Elementa philosophiae christianae, 1875) und Thom. Zigliara (Summa philosophiae in usum scholarum, 1876). Ein treuer Anhänger der Scholastik ist auch Plaßmann (Schule des hl. Thomas, 3 Bde., Physik) und Stöckl (Lehrbuch der Philosophie). Unter allen Schriften dieser

Richtung ist auszuzeichnen Sanseverino (Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata, Dynamologia I—III und Elementa philosophiae christianae, I.). Sanseverino verwirft, wie vor ihm in Italien Rosmini (Psicologia), die Scheidung der empirischen und rationellen Psychologie, und befolgt die analytisch-synthetische Methode. Vom Standpunkte des Güntherschen Seelendualismus aus verfaßte Wilh. Kaulich ein „Handbuch der Psychologie", 1870. — Endlich sind noch als Handbücher der Psychologie, welche mit Nutzen gebraucht werden können, anzuführen: Effers „Psychologie"; Bautains „Experimentalpsychologie"; der zweite Band von Greiths und Ulbers „Handbuch der Philosophie"; Gratrys „Erkenntnis der Seele" (2 Bde.), und Ubaghs' Anthropologiae philosophicae elementa.

Erster Teil.

Grundlegung.

I. Das Seelenwesen.

§ 6. Metaphysische Voraussetzungen.

1. Natur und Geist machen die beiden entgegengesetzten Hälften der gesamten Wirklichkeit aus. Unter „Natur" verstehen wir den Inbegriff aller materiellen, unpersönlichen Dinge, welche als solche ausgedehnt und teilbar, sowie bewußtlos und nach notwendigen Gesetzen thätig sind. Den Geist hingegen bestimmen wir als ein immaterielles und persönliches, somit als ein einfaches, unausgedehntes, selbstbewußtes und frei handelndes Wesen. Dieser Begriff des Geistes ist, wie in der Metaphysik nachgewiesen wurde, am vollkommensten verwirklicht in Gott, dem absoluten Geiste, unvollkommen aber in dem nach Gottes Ebenbilde geschaffenen menschlichen Geiste. Der Mensch ist nämlich weder die höchste Blüte des Naturlebens, noch die endliche Erscheinung des absoluten Geistes, d. h. weder materialistisch noch pantheistisch zu begreifen, sondern er besteht aus zwei an sich wesentlich verschiedenen, aber zur lebendigen Einheit verbundenen Substanzen, aus Körper und Geist, welche in dieser Verbindung die Eine menschliche Person ausmachen.

2. Der Menschengeist wird näherhin Seele genannt, weil er kein reiner Geist, sondern zugleich das den körperlichen Organismus bildende und belebende, sowie durch denselben empfindende und willkürlich bewegende Princip ist. Wir unterscheiden nämlich in der sichtbaren Welt tote und lebendige Körper. Jene werden allein durch mechanisch-physikalische Kräfte bewegt. Diese verdanken ihr Entstehen und Be-

stehen einem innern Lebensprincipe, welches den Stoff mit seinen Kräften beherrscht und denselben zu einem lebendigen Organismus ausgestaltet. Der Organismus offenbart sein Leben durch Zeugung, allmähliche Entwicklung und Erhaltung im fortwährenden Stoffwechsel, und der Grund und Träger dieses Lebens ist eben die Lebenskraft. Dieselbe bekundet sich als innere Triebkraft, welche sich aus sich selbst bewegt, und treibt zur Ausgestaltung und Vollendung des Organismus und zwar in durchaus zweckmäßiger Weise. Sie ist daher ein teleologisches Princip, welches in dem Aufbau ihres Organismus einen Zweck verwirklicht, ohne ihn selbst zu kennen.

3. Auf der niedrigsten Lebensstufe steht das Pflanzenleben, welches sich bethätigt in der Ausbildung und Erhaltung des Organismus durch Ernährung und Stoffwechsel, sowie in der Fortpflanzung. Will man nun das Lebensprincip überhaupt Seele nennen, dann kommt schon der Pflanze eine Seele zu, die sogen. vegetative Seele. Eigentlich wird aber erst dem Tiere eine Seele zugeschrieben. Das Tierleben bildet nämlich eine höhere Lebensstufe, indem das Tier nicht allein organische Lebensprozesse (Ernährung und Fortpflanzung), sondern auch Empfindung und willkürliche Bewegung aufweist. Das Lebensprincip, welches den Organismus durchwaltet, belebt und zu einem empfindenden und willkürlich sich bewegenden macht, nennen wir eigentlich Seele. Die Tierseele ist jedoch keine für sich bestehende Substanz, sondern ganz im Stofflichen befangen. Dasselbe durchwohnend und durchwaltend, kann sie sich nicht von ihm losmachen, sich nicht im Selbstbewußtsein als ein Selbstständiges erfassen und zum Eigendasein erheben.

4. Der Mensch endlich nimmt die höchste, von den vorhergehenden wesentlich verschiedene Lebensstufe auf Erden ein. Der Menschengeist, als Geist Princip des Denkens und freien Handelns, ist zugleich organisierendes Princip des Leibes, sowie Princip der Empfindungen und willkürlichen Bewegungen, und deshalb wird er Seele genannt. Wird also beim Menschen ein Unterschied gemacht zwischen Seele und Geist, so betrifft derselbe nur verschiedene Seiten des Einen Seelenwesens. Dieses heißt Seele in Beziehung zum organischen Leibe; es heißt Geist im Gegensatze zu demselben.

§ 7. Natur des Seelenwesens.

1. Diese Ergebnisse der Metaphysik setzen wir zur Erklärung des Wirkens der Seele als feststehend voraus. Man nennt nun das Wesen eines jeden (materiellen oder immateriellen) Dinges, als Grund seiner Thätigkeiten gefaßt, die Natur desselben. Somit ist die Natur der

Seele nichts anderes als das Seelenwesen, sofern es den Grund der Seelenthätigkeiten bildet. Wie bei allen Dingen, so muß auch bei der Seele aus der Beschaffenheit ihrer Thätigkeiten die Natur derselben erschlossen werden. Die Seele ist demnach zunächst ein lebendiges Wesen, weil der Mensch nur durch sie das Leben hat. Den leblosen Körpern eignet als grundwesentliche Beschaffenheit Trägheitswiderstand, vermöge dessen sie sich nicht selbst bewegen, sondern durch äußere Einwirkung bewegt werden und dieser Einwirkung Widerstand entgegensetzen; nachdem sie aber in Bewegung gesetzt sind, in derselben mit Widerstehung gegen entgegenstehende Kräfte verharren. Im Gegensatze zu diesen bewegt die Seele, wie jedes lebendige Wesen, sich selbst von innen heraus und ändert ihr Wirken aus selbsteigener Macht.

2. Leben schließt ferner ein Streben in sich, die Lebenskraft ist wesentlich Triebkraft. Jedes lebendige Wesen offenbart ein natürliches Streben, sich zu entwickeln, zu erhalten und zu vervollkommnen, und diesem Zwecke entspricht ein planmäßiges Wirken. Nicht anders verhält es sich mit der Seele. Planmäßig, wenn auch unbewußt, wirkt sie bei der Bildung und Erhaltung des leiblichen Organismus, und strebt mit Bewußtsein nach allem dem, was ihr dem geistig-leiblichen Leben förderlich zu sein scheint.

3. Obgleich die Seele ein lebendiges, aus sich thätiges Wesen ist, so wirkt sie doch nicht allein aus sich, nicht unabhängig von andern Dingen, weil sie eben kein absoluter, sondern ein endlicher, einem Organismus eingeschaffener Geist ist. Als Lebensprincip des leiblichen Organismus wirkt sie von sich aus bewegend und gestaltend auf den Stoff und macht sich dessen Kräfte dienstbar. Gleichfalls bethätigt sie sich als Princip der willkürlichen Bewegungen mittelst der leiblichen Organe nach außen. Die Seele ist also zunächst spontan, d. h. sie bewegt sich aus sich selbst. Andererseits ist sie aber auch receptiv, d. h. sie nimmt Eindrücke in sich auf. Indes ist dieses Recipieren nicht rein passiv, kein bloßes Insichaufnehmen, etwa wie der leblose Körper eine Bewegung von außen empfängt; sondern es ist Selbstthätigkeit infolge einer Einwirkung. Die letztere erregt nur die Seele zur Thätigkeit, und diese nennen wir deshalb ein erregbares Wesen. — Die Alten unterschieden daher mit Recht zwischen leidender und thätiger Wirksamkeit der Seele, je nachdem sie entweder durch einen wirklichen äußeren Gegenstand zur Thätigkeit angeregt wird, oder von sich aus nach außen thätig ist.

4. Weil die Seele einem Organismus angehört, ist sie zwar kein reiner Geist, aber doch immerhin ein Geist und daher ein selbstbewuß-

tes, frei handelndes Wesen. Die Seele weiß um ihre Zuständlichkeiten, sie denkt, überlegt und entschließt sich aus freier Wahl zur Thätigkeit. Indes ist ihr Selbstbewußtsein doch nicht das des reinen Geistes. Die Seele macht eben in Verbindung mit dem Leibe die einheitliche menschliche Person aus, und diese erkennt sich unmittelbar aus ihren Thätigkeiten als das thätige Ich; die Seele aber wird nur mittelbar in ihrem Dasein und Wesen erschlossen als das Princip, woraus die Thätigkeiten hervorgehen.

5. Die Seele, als ein endlicher und für einen organischen Leib bestimmter Geist, tritt unentwickelt ins Dasein und kommt nur allmählich durch fortschreitende Ausbildung zu ihrem vollendeten Dasein. Die sich entwickelnde Seele verhält sich ganz anders, als ein totes, starres Naturatom. Dieses kann zwar in Verbindung mit anderen Atomen mannigfaltige Wirkungen hervorbringen, bleibt aber stets unveränderlich und offenbart, so verschiedene Verbindungen es auch eingehen mag, keine innere Entwicklung.

§ 8. Entwicklung des Seelenlebens.

1. Auf die Entwicklung des Seelenlebens müssen wir wegen ihrer Bedeutung für die Psychologie näher eingehen. Entwicklung überhaupt ist die fortschreitende Ausbildung und Ausgestaltung eines endlichen lebendigen Wesens. Nur wo Leben ist, da zeigt sich Entwicklung. Das tote Naturatom bleibt stets unveränderlich dasselbe. Das ist eben die Natur des lebendigen Wesens, daß es nicht mechanisch bewegt wird, sondern sich selbst bewegt, aus sich selbst sich auswirkt und vervollkommnet. Indes nur das endliche lebendige Wesen macht in seiner Selbstbewegung einen Entwicklungs- und Vervollkommnungsprozeß durch. Denn das unendliche absolut vollkommene Leben kann nichts mehr werden, was es nicht schon ist, und sich daher auch nicht entwickeln. Das endliche Lebewesen hat im Anfange der Entwicklung das, was es werden soll, dem Keime nach schon in sich; das allmähliche Wirklichwerden dieses potentiell Angelegten macht eben die Entwicklung aus. Zu dieser Entwicklung oder Sichselbstverwirklichung wird das Lebewesen durch sich selbst getrieben; das ihm innewohnende Lebensprincip ist wesentlich Lebenstrieb. Und zwar bethätigt sich der Lebenstrieb ganz planmäßig in der Auswirkung des Individuums; ihm ist die Idee, das Bild dessen, was es werden soll, gleichsam vorgezeigt, und unbewußt, aber irrtumslos gestaltet es dasselbe aus. Daher sind die Veränderungen, unter welchen die Entwicklung vor sich geht, nicht Umwandlungen, sondern nur Ausbildungen des sich gleichbleibenden inneren Wesens.

2. Auch der Menschengeist ist dem Gesetze der Entwicklung unterworfen, aber weil er nicht reiner, sondern einem Organismus zugehöriger Geist ist, so geht seine Selbstentwicklung mit der Ausgestaltung seines Leibes Hand in Hand. Zuerst ist der Menschengeist rein organisierendes, gestaltendes (plastisches) Princip, ohne seine geistige Natur durchblicken zu lassen. Denn völlig unbewußt, obwohl äußerst zweckmäßig, baut die Seele ihren Leib auf, von der einfachen Keimzelle bis zur vollständigen Herstellung aller einzelnen Organe.

3. Ist die Seele am Anfange der Entwicklung bloß organisierend thätig, ähnlich dem Lebensprincipe der Pflanze, so tritt schon bald das Seelische in ihr hervor, indem sie Empfindungen und willkürliche Bewegungen aufweist. Mit der Ausbildung der erforderlichen Organe (des Nervensystems) treten Innen- und Außen- oder Sinnesempfindungen auf. Äußere Einwirkungen rufen innere Gegenwirkungen hervor und veranlassen zu Empfindungen und Sinneswahrnehmungen. Der Lebenstrieb äußert sich mit dem Fortschritt der organischen Entwicklung nach verschiedenen Seiten, entsprechend den leiblichen Bedürfnissen, und ruft mannigfaltige, willkürliche Bewegungen hervor. Das Seelenleben zeigt sich noch in einer Weise, welche vom Leben des Tieres sich nicht wesentlich unterscheidet.

4. Endlich kommt der Menschengeist als Geist zum Durchbruch, indem der Mensch sich als Subjekt und Objekt seiner selbst unterscheidet, und doch in dieser Unterscheidung mit sich selbst Eins bleibt. Durch das Selbstbewußtsein erfaßt sich der Mensch als Persönlichkeit und steht somit erhaben über alle anderen Lebewesen, insbesondere über das vernunftlose Tier. Sein bewußtes Denken und freies Handeln ist fortwährend ein untrüglicher Zeuge dieser Erhabenheit. Ist mit dem Selbstbewußtsein einmal die Geistigkeit im Menschen erwacht, so geht auch dann noch die organisierende, den Leib weiter entwickelnde und erhaltende Seelenthätigkeit unbewußt vor sich, aber Empfindungen, Wahrnehmungen und willkürliche Bewegungen verlaufen zumeist im Lichte des Bewußtseins, und das geistige Seelenleben entfaltet sich immer reicher mit dem Fortschritte des Denkens und freien Handelns. Durch die mannigfaltigen Veränderungen, welche das bewußte Seelenleben durchmacht, ohne irgendwie die Einheit und Wesensgleichheit einzubüßen, wird sie als von ihren eigenen Zuständen *affiziert*, d. h. sie wird inne oder *fühlt*, ob dieselben ihrem Wesen, ihrer normalen Entwicklung förderlich oder hinderlich sind.

5. Ist somit die Seele ein lebendiges, sich stufenmäßig entfaltendes Wesen, so verliert die Herbartsche Seelentheorie jeden Halt. Herbart

bestimmt die Seele zwar als ein einfaches Wesen, aber läßt sie ganz wie ein Naturatom wirken: so zwar, daß sie gegen äußere Einwirkungen sich selbst unveränderlich erhält, durch dieses Selbsterhalten zu Vorstellungen (man weiß nicht, wie?) gelangt, dem mechanischen Laufe der Vorstellungen aber gleichsam gleichgültig zusieht. Dieses Bühnenspiel der Vorstellungen vermag auf die Seele selbst durchaus keinen Eindruck zu machen; diese bleibt vielmehr (nach Herbart) unveränderlich dieselbe, ein starres, totes Atom.

§ 9. Das Grundgesetz des psychischen Lebens.

1. Während nach dem Gesagten auf dem anorganischen Gebiete das Gesetz der Trägheit oder der Beharrung herrscht, kennzeichnet die lebendige Welt Selbstbewegung und Entwicklung. Aber damit diese Selbstbewegung wirklich Fortentwicklung sei, dazu ist notwendig, daß die einzelnen Zustände und Thätigkeiten, welche entstehen und wieder verschwinden, nicht ganz verloren gehen, sondern einen Eindruck, eine Disposition zurücklassen: so zwar, daß das lebendige Wesen infolge seiner Thätigkeiten befähigt ist, dieselben leichter wieder zu setzen.

Dies ist das Gesetz der Gewohnheit, welches überall in der Lebewelt, aber besonders im psychischen Leben herrscht.

2. Wird irgend ein psychischer Akt gesetzt, so entsteht dadurch eine Fähigkeit und Fertigkeit zur Wiederholung desselben oder zur Setzung eines ähnlichen Aktes. Wenn dieser Akt wieder und wieder gesetzt wird, so wächst jene Fähigkeit und Fertigkeit, es entsteht eine Gewohnheit. Dieselbe nennt man mit Recht eine zweite Natur; denn die Fähigkeit und Fertigkeit, welche sich in einer Gewohnheit ausspricht, beherrscht so sehr das Seelenleben, als wenn sie ursprünglich Naturanlage wäre.

3. Gewohnheiten bilden sich in allen Sphären des Seelenlebens. Sie sind um so stärker, je intensiver der ursprüngliche Akt und je öfter derselbe wiederholt ist. Bei den mannigfachen Gewohnheiten, welche im Seelenleben auftreten, kann es nicht fehlen, daß sie häufig in Kollision kommen. Sind Gewohnheiten entgegengesetzt, so wird die stärkere die schwächere verdrängen und selbst dann um so kräftiger auftreten. Sind sie ähnlich, so werden sie sich gegenseitig stützen und fördern.

§ 10. Die Seelenvermögen im allgemeinen.

1. Das Seelenleben, sowohl das unbewußte als auch das bewußte, äußert sich erfahrungsmäßig in der reichsten Mannigfaltigkeit verschiedener Zustände. Nun leuchtet sofort ein, daß die Seele als das bewirkende Princip derselben auch das Vermögen haben muß, sie hervorbringen

zu können. Die Frage ist nur die, ob der Seele verschiedene Vermögen zukommen. Offenbar sind für verschiedenartige Thätigkeiten verschiedene Thätigkeitsweisen, also verschiedene Vermögen der Seele anzunehmen, wenn sie sich aus einer einzigen Thätigkeitsweise nicht erklären lassen. Wenn man nun die bewußten Seelenthätigkeiten, welche uns hier allein beschäftigen, in bestimmte Gruppen ordnet, indem man jedesmal die einander ähnlichen zusammenfaßt, so scheinen diese verschiedenen Gruppen auch verschiedenen Seelenvermögen zu entsprechen. Auf diese Weise entsteht die Lehre von den verschiedenen Seelenvermögen, welche Herbart als bloße Klassenbegriffe, als voreilige Abstraktionen bei der Beobachtung der Seelenzustände bezeichnet. Vorangegangen waren dem Herbart in der Verwerfung der Seelenvermögen die englischen und französischen Sensualisten. Condillac verwarf alle Kräfte und Vermögen der Seele, welche nach ihm erst aus Sinnesempfindungen und deren Transformationen entstehen sollten. Herbart hat diesen Sensualismus, welcher aus der Transformation der Empfindungen alle psychische Thätigkeit meint ableiten zu können, aufgenommen und fortgesetzt.

2. Die Theorie der Seelenvermögen kann allerdings mißverstanden werden; aber den scharfen Tadel Herbarts verdient sie nicht. Nur die bloße empirische Psychologie, welche der rationellen voraufgehen will, kann es zu keiner wissenschaftlichen Feststellung von Seelenvermögen bringen. Denn gesetzt, man habe die Innenzustände empirisch in verschiedene Gruppen geordnet (z. B. in Erkenntnis-, Gefühls- und Begehrungszustände), so ist noch keineswegs gewiß, daß ihnen ebensoviele verschiedene Vermögen zu Grunde liegen; dies wäre erst der Fall, wenn keine dieser Gruppen auf andere zurückgeführt werden könnte. Außerdem läßt sich leicht jede einzelne Gruppe in verschiedene kleinere teilen (z. B. das Erkennen in Empfindungen, Wahrnehmungen, Einbildungen, Denkakte u. a.). Müssen auch für diese verschiedene Vermögen vorausgesetzt werden? Und wie verhalten sie sich dann zu dem umfassenden Vermögen? Offenbar nicht wie Arten, die sich gegenseitig ausschließen, zu ihrer Gattung. Denn gegen eine solche Trennung thut schon die Erfahrung Einsprache, nach welcher kein Innenzustand losgerissen von dem gesamten Innenleben auftritt.

3. Zum wissenschaftlichen Verständnis der Seelenvermögen reicht also die bloße Gruppierung der Innenzustände nicht aus; schon deshalb nicht, weil es unsicher bleibt, ob nicht verschiedenen Gruppen Ein Vermögen zu Grunde liege, und umgekehrt, ob nicht die unter Eine Gruppe gefaßten Zustände trotz ihrer Ähnlichkeit dennoch mehrere Vermögen bedingen. Was aber hier das Wichtigste ist: die Seele ist ein sich ent-

wickelndes, fortbildendes Princip, und in dieser Fortbildung kann sie aus den Uranlagen, mit Hülfe äußerer Einwirkungen, sich Vermögen anbilden, die sie ursprünglich nicht besaß. Sie erwirbt sich nach dem Gesetze der Gewohnheit neue Fähigkeiten und Fertigkeiten auf Grund ursprünglicher Anlagen. Zwischen solchen *Grund-* und abgeleiteten Vermögen muß sorgfältig unterschieden werden. Daher kann die wissenschaftliche Feststellung und Begründung der Seelenvermögen nur genetisch geschehen: so zwar, daß man den Entwicklungsgang der Seele nach Möglichkeit verfolgt, von den einfachsten Thätigkeiten an bis zu den kompliziertesten hinauf. Dabei stellt sich dann bald heraus, daß sich das reiche Innenleben nicht, wie Herbart will, aus Einer Grundthätigkeitsweise der Seele herleiten läßt, sondern daß man mehrere Grundvermögen annehmen muß, wie sich dies im Verlaufe unserer psychologischen Untersuchungen ergeben wird.

4. Die Annahme verschiedener Seelenvermögen verstößt nicht gegen die Einheit und Einfachheit des Seelenwesens. Denn die einzelnen Vermögen bilden nicht *integrierende* Teile der Seele, etwa wie ein Körper aus verschiedenen Teilen zusammengesetzt ist. Die Seelenvermögen sind zwar von einander *verschieden*, aber nicht *geschieden*; sie sind in gegenseitiger Abhängigkeit durch und mit einander thätig. In jeder Seelenthätigkeit ist die Seele nach ihrem ganzen Wesen, aber nicht nach ihrem ganzen Vermögen thätig; sie ist die Ursache einer jeden ihrer Thätigkeiten, aber sie kommt nicht in jeder vollständig zur Wirksamkeit. Dadurch unterscheidet sich die menschliche Seele von dem göttlichen Geiste, daß bei diesem kein Unterschied ist zwischen Wesen, Wirken oder Vermögen und er daher alles Mögliche in Einem Akte setzen kann, wogegen jene nur das eine nach dem anderen und jedes nur in seiner Weise wirken kann.

II. Wechselwirkung der Seele und des leiblichen Organismus.

§ 11. Möglichkeit der Wechselwirkung.

1. Der Lebensverkehr zwischen Seele und Leib liegt als Thatsache vor. Der Leib führt der Seele Eindrücke von außen zu, infolge deren Empfindungen, Wahrnehmungen u. s. w. entstehen, und er wird andererseits durch die Seele bewegt und befördert ihre nach außen gerichteten Thätigkeiten. Die Metaphysik hat nachzuweisen, daß und wie ein solcher Lebensverkehr möglich ist. Uns genügt hier eine kurze Andeutung dieses Nachweises.

2. Geist und Materie stehen sich so diametral gegenüber, daß eine Wechselwirkung zwischen beiden ganz unmöglich zu sein scheint. Denn es

läßt sich gar nicht absehen, wie das Ausgedehnte (Körper) mit einem Unausgedehnten (Geist) in Berührung kommen könne, um auf ihn zu wirken, und umgekehrt. In der That behauptet der einseitige Dualismus (Cartesius, Leibniz u. a.), welcher Leib und Seele für zwei in sich abgeschlossene, komplete, bloß äußerlich lose zusammenhangende Substanzen erklärt, daß eine Wechselwirkung zwischen beiden gar nicht stattfinde, sondern der Leib, wie die Seele, jeder für sich und in sich wirke, und daß die thatsächliche Übereinstimmung dieser Wirkungen von außen künstlich zustande gebracht werde.

3. Dieser einseitige Dualismus ist offenbar verwerflich, weil er die Einheit des Menschen, deren wir uns bewußt sind, völlig aufhebt und für die thatsächliche Zusammenstimmung der seelischen und leiblichen Thätigkeiten eine ganz gezwungene und unnatürliche Erklärung giebt. Leib und Seele sind zwar wesentlich verschieden, aber nicht geschieden von einander. Vielmehr machen beide zur Wesenseinheit mit einander verbunden die Eine menschliche Person aus. Eine eigentliche Wechselwirkung zwischen Seele und Leib als zwischen zwei unabhängig von einander bestehenden Substanzen ist nicht vorhanden, sondern die Seele ist in letzter Instanz das allein wirkende Princip. Sie baut sich ihren Leib auf, bereitet sich die Organe ihrer Wirksamkeit und erhält diese fortwährend lebendig. Nur dieser von der Seele belebte Leib ist im Stande, ihr Eindrücke zu übermitteln, und ihr Wirken nach außen zu vermitteln. Somit ist die thatsächliche Wechselwirkung bloß sekundär, d. h. nur der Leib, welcher von der Seele selbst vorher ausgebildet ist und lebendig erhalten wird, kann auf dieselbe wirken und von ihr bewegt werden.

§ 12. Das Nervensystem.

1. Das Ein- und Rückwirken der Seele und des Leibes wird erfahrungsmäßig vermittelt durch ein über alle Glieder des Leibes verzweigtes Gewebe, welches wir das Nervensystem nennen. Nur durch Nervenerregung empfängt die Seele Eindrücke und wiederum nur durch Nervenerregung bewirkt sie leibliche Bewegungen. Wegen der Wichtigkeit des Nervensystems für das Verständnis des bewußten Seelenlebens haben wir die physiologische Beschaffenheit desselben kurz zu erörtern.

2. Das ganze Nervensystem zerfällt in zwei Teile, nämlich das Cerebrospinalsystem und das sympathische System. In beiden Systemen kann man einen centralen und einen peripherischen Teil unterscheiden.

a) Das Cerebrospinalsystem besteht aus Gehirn und Rückenmark (centraler Teil) und deren zugehörigen Nervensträngen (peripherischer Teil).

α) Das Gehirn hat seinen Sitz unter der Schädelwölbung des Kopfes. Es teilt sich in das große und kleine Gehirn. Ersteres nimmt den ganzen oberen und vorderen Teil des Schädels ein und zerfällt in zwei seitliche

Hälften oder Hemisphären. Das kleine Gehirn liegt im Hinterkopfe unter den Hinterlappen des großen Gehirns und teilt sich ebenfalls in zwei Hemisphären. Vom Gehirn gehen 12 Paare peripherischer Hirnnerven aus, welche die Schädelwandung durchbrechen, um auf dem kürzesten Wege an ihre betreffenden Organe zu gelangen (Geruchsnerv, Sehnerv, Gehörnerv u. s. w.).

β) Das Rückenmark bildet einen großen, cylindrischen Strang, welcher durch das verlängerte Mark mit dem Gehirn verbunden ist und von da aus durch die Wirbel des Rückgrats hinabgeht bis zum ersten oder zweiten Lendenwirbel. Aus dem Rückenmark gehen 31 (selten 32) Paare peripherischer Rückenmarksnerven hervor und werden als Hals-, Rücken-, Lenden-, Kreuz- und Steißbein-Nerven unterschieden.

b) Das sympathische System, auch Gangliensystem genannt, umfaßt sämtliche Nerven, welche die Eingeweide und die Gefäße versorgen, ohne Rücksicht auf ihren Ursprung. Den einen Hauptteil desselben bildet der sympathische Nerv, welcher aus einer doppelten, rechter- und linkerseits neben und vor der Wirbelsäule fortlaufenden Reihe von Nervenknoten (Ganglien) besteht, die durch einfache und doppelte Fäden unter einander und auch mit dem Rückenmark verbunden sind. Der andere Hauptteil dieses Systems begreift die einzeln gelegenen Knoten und Geflechte (an den Schlagadern des Kopfes, den Augenknoten, das Herzgeflecht, Bauchgeflecht u. s. w.).

3. In Bezug auf den Bau der Nerven unterscheidet man in beiden Systemen die graue und die weiße Substanz. Jene besteht aus Nervenzellen oder Ganglien ($^1/_{500}$''' bis $^1/_{16}$''' im Durchm.); sie finden sich höchst zahlreich vor in der grauen Rindensubstanz des Gehirns, im Rückenmark und den Geflechtsbildungen des Sympathikus. Diese besteht aus Nerven-Bündeln oder -Strängen oder -Stämmen. Jeder Nervenstamm ist wiederum zusammengesetzt aus vielen Nerven-Fasern oder -Röhren, sogen. Primitivfasern ($^1/_{100}$''' bis $^1/_{2000}$''' im Durchm.). Die letzteren dienen zur Leitung der Reize, sind also die Vermittler der einzelnen Empfindungen und Bewegungen. Jede Primitivfaser ist einem elektrischen Leitungsdrahte vergleichbar, eine überall gleichartige, vollkommen isolirte Röhre. Diese Leitungsnerven sind dann nach ihrer Funktion entweder Empfindungs- oder Bewegungs- oder Hemmungs-Nerven, je nachdem die Erregung derselben eine Empfindung oder eine Bewegung oder Sistierung einer Bewegung verursacht. Von diesen sind die Empfindungsnerven centripetal, die Bewegungs- und Hemmungs-Nerven centrifugal. Nach dem Bell'schen Gesetze nämlich leitet jede Nervenprimitivfaser den empfangenen Eindruck nur nach Einer Richtung weiter, der Empfindungsnerv von außen nach innen (centripetal), der Bewegungs- (und Hemmungs-) Nerv von innen nach außen (centrifugal). Beide Nervenklassen haben ein peripherisches und ein centrales Ende. Jenes, nahe der Körperoberfläche befindlich, ist allemal mit einem künstlichen Apparat verbunden. Die Bewegungsnerven enden in Muskeln oder Drüsen mittelst sehr feiner Verästelung; die Empfindungsnerven haben die kunstvollen Aufnahmeapparate des Auges, des Ohres, der Nase, der Zunge und der Hautpapillen. Das centrale Ende ist eine Nervenzelle im Rückenmark und weiterhin im Gehirn. Die Empfindungs- und die Bewegungs-Nerven haben ihre besonderen Wurzeln im Rückenmark, jene an der vorderen, diese an der hinteren Seite desselben. Im Rückenmark berühren sie sich vielfach, gehen aber nicht in einander über, sondern setzen sich isoliert zum Gehirn fort, wo sie sich kreuzen und in die Gehirnganglien verlaufen.

a) Die Empfindungsnerven gehen vom Gehirn und Rückenmark aus und münden mit ihren peripherischen Enden teils im innern Organismus, teils an der Oberfläche des Körpers und leiten von da aus ihren Eindruck dem Gehirn zu. Hervorzuheben sind hier die Empfindungsnerven, welche Außenempfindungen, d. h. durch äußere Einwirkungen veranlaßte Empfindungen vermitteln, nämlich die Sinnesorgane:

α) Das Organ für Lichtempfindungen ist die Netzhaut (retina), d. h. die Ausbreitung des in den inneren Teil des Augapfels eintretenden Sehnervs. Diese Ausbreitung geschieht in sehr kleinen Verzweigungen, welche in sogen. Zapfen und Stäbchen auslaufen. In der Mitte der Netzhaut befindet sich der gelbe Fleck oder die Stelle des deutlichen Sehens.

β) Das Organ für Schallempfindungen ist der Gehörnerv, welcher sich im Labyrinth des Ohres verästelt und teils im Vorhof, teils in der Schnecke in die feinsten Verzweigungen ausläuft.

γ) Das Organ für Geruchsempfindungen ist der in der Schleimhaut der Nase ausgebreitete Geruchsnerv.

δ) Das Organ für Geschmacksempfindungen sind zwei in der Zungenschleimhaut und dem hinteren Gaumengewölbe sich ausbreitende Nerven, welche die Spitze, die Ränder und den hinteren Teil der Zunge, sowie einige Teile des Gaumens empfindungsfähig machen.

ε) Das Organ für Tastempfindungen endlich sind die an der Oberfläche unserer Haut in vielfacher Verzweigung (an der Hand in Tastkörperchen) endenden Empfindungsnervenfasern, welche Druck-, Temperatur- und Ortsempfindungen vermitteln. Zu unterscheiden sind von den Tastempfindungen die Innenempfindungen, welche durch innere Vorgänge des Organismus erregt werden (die Muskel-, Schmerz-, Hunger und Durst-Empfindungen).

b) Die Bewegungsnerven nehmen ihren Ausgang ebenfalls aus dem Gehirn und Rückenmark und enden in dem Muskelgewebe. Die peripherischen Hirn- und Rückenmarksnerven bilden jedesmal ein Paar von Empfindungs- und Bewegungsnerven. Die letzteren vermitteln die willkürlichen und Reflexbewegungen, indem infolge eines vom Gehirn ausgehenden oder von einem Empfindungsnerv übertragenen Reizes eines Bewegungsnerves Muskelkontraktion stattfindet. Die Bewegungsnerven des Gangliensystems vermitteln die unwillkürlichen Bewegungen der Ernährungsorgane.

c) Die neuestens entdeckten Hemmungsnerven sind wie die Bewegungsnerven centrifugal, aber funktionell ihnen geradezu entgegengesetzt, indem ihre Erregung nicht Muskelzuckung (Kontraktion), sondern Hemmung vorhandener Zuckungen zur Folge hat. Solche Hemmungsnerven giebt es bei der Herz-, Atem- und Darmbewegung. Die vom nervus vagus ausgehenden Hemmungsnerven des Herzens sind besonders beachtenswerth.

4. Was nun die Funktionen der Nervensysteme betrifft, so ist:

a) das Gehirn das eigentliche Centralorgan der seelischen Thätigkeiten, insbesondere der bewußten Zustände. Bis ins Gehirn muß jeder Eindruck von außen gelangen, wenn er einen bewußten Zustand in der Seele hervorrufen soll; und vom Gehirn aus wirkt die strebende und freithätige Seele nach außen. Näherhin sind es die an der Oberfläche des großen Gehirns ausgebreiteten zahlreichen Nervenschichten, die sogen. Windungen oder Randwülste, in welchen, wenn nicht alle,

wenigstens die höheren bewußten Seelenzustände zustande kommen. Das kleine Gehirn ist kein Organ für bewußte Zustände (weil diese auch nach gänzlicher oder teilweiser Zerstörung desselben entstehen können), sondern höchst wahrscheinlich ein Organ für Regelung und Zusammenordnung einzelner Bewegungen, insbesondere der Gangbewegungen. Es ist nach Wundt dasjenige Centralorgan, welches die von der Großhirnrinde aus angeregten Bewegungen des animalischen Körpers in Einklang bringt mit der Lage desselben im Raume.

b) Das Rückenmark mit seinen peripherischen Nerven ist wesentlich Leitungsorgan. Es leitet die an der Körperperipherie stattfindenden Empfindungseindrücke dem Gehirn, sowie die vom Gehirn ausgehenden Impulse zu Bewegungen den willkürlichen Muskeln zu. Außerdem überträgt es innerhalb seiner Substanz die Erregungen auf andere Fasern und bewirkt so insbesondere Reflexbewegungen.

c) Die sympathischen Nerven sind ebenfalls vorzugsweise Leitungsnerven des Rückenmarks. Man darf nämlich das sympathische dem cerebrospinalen System nicht so gegenüberstellen, als wenn ersteres durchaus selbständig wäre. Die sympathischen Nerven vermitteln die vom Cerebrospinalsystem ausgehenden vegetativen Thätigkeiten des Organismus. Eine gewisse Selbständigkeit kommt allerdings dem sympathischen Systeme zu wegen seiner Durchsetzung mit Ganglien, wie ja auch die Rückenmarksnerven selbständige Reflexbewegungen vermitteln.

5. Damit die Nerven Empfindung oder Bewegung (oder Hemmung) vermitteln, müssen sie gereizt werden. Unter *Nervenreizen* verstehen wir diejenigen Einflüsse, welche den ruhenden Nerv in den Zustand der Erregung überführen. Solche Reize sind entweder äußere (elektrische, chemische, mechanische Vibrations-Einwirkungen) oder innere, welche durch Veränderung des Blutes und besonders durch unmittelbare Einwirkung der Seele entstehen. Die Seele bringt die willkürlichen Bewegungen nur dadurch zustande, daß sie vom großen Gehirn aus die Rückenmarksnerven reizt. Im Unterschiede von diesen Bewegungen vermittelt das Rückenmark auch die sogen. *Reflexbewegungen*, d. h. solche, welche durch Übertragung (Reflexion) des Reizes eines bestimmten Empfindungsnervs auf einen Bewegungsnerv unwillkürlich und ohne Beteiligung der bewußten Seele entstehen (z. B. Niesen, Husten). Wie diese Übertragung mittelst der Ganglienzellen geschieht, ist nicht ausgemacht. Ebensowenig steht fest, wie überhaupt der Reiz durch den Nerv fortgepflanzt wird. Nach den „Untersuchungen" von Dubois-Reymond geschieht die Fortpflanzung durch Elektricität. Jeder Nerv ist hiernach aus einer unzähligen Menge elektromotorischer Moleküle zusammengesetzt, deren jedes von einem elektrischen Strom umkreist ist. Folglich kursieren in allen Teilen der Nerven, auch wenn diese im unerregten (ruhigen) Zustande sind, elektrische Ströme; diese Ströme erleiden bestimmte Veränderungen, sobald ein Nervenreiz stattfindet. Die Fortleitung dieses Reizes geschieht also in der Weise, daß die Veränderung des elektrischen Stromes sich von einem Molekül zum anderen fortpflanzt, und zwar nicht direkt, sondern indirekt, durch elektrische Fernwirkung. Durch diese indirekte Fortpflanzung wird auch erklärt, weshalb die Leitungsgeschwindigkeit des Nervenreizes verhältnismäßig eine so langsame ist. Helmholtz hat nachgewiesen, daß diese Geschwindigkeit sowohl für die Empfindungs- als die Bewegungs-Nerven bei demselben empfindenden Wesen gleich, bei verschiedenartigen aber verschieden ist. Bei den Menschen beträgt sie nach Helmholtz $64^1/_2$ Meter in einer Sekunde. Wenn wir also z. B. die Fingerspitze stoßen, so muß nahezu $^1/_{60}$ einer Sekunde verfließen, ehe wir den Schmerz empfinden.

Vgl. Joh. Müller, Handbuch der Physiologie des Menschen, 1833, 3. Aufl. 1837. Rud. Wagner, Handwörterbuch der Physiologie, 1842—1853; Neurologische Untersuchungen, 1854. Ludwig, Lehrbuch der Physiologie des Menschen, 1852, 2. Aufl. 1861. Longet, Anatomie und Physiologie des Nervensystems, 1847—1849. Budge, Lehrbuch der speciellen Physiologie des Menschen. 8. Aufl. 1862. Funke, Lehrbuch der Physiologie. Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie, 1874. — Die Resultate sind gut zusammengestellt bei Ulrici, Gott und der Mensch.

§ 13. Die Seele in Wechselbeziehung zum Nervensystem.

1. Die Ergebnisse der Physiologie in betreff des Nervensystems sind für die Erklärung des bewußten Seelenlebens bedeutsam. Ist das große Gehirn ausschließlich Organ für die bewußten Seelenäußerungen, so erklärt sich, warum alle störenden Ereignisse im leiblichen Organismus auf das bewußte Seelenleben nur dann störend einwirken, wenn das Gehirn dadurch affiziert wird. Starke Gehirnerschütterungen (durch Stoß, Fall, Druck sowie durch heftige Affekte), bedeutende Gehirnverletzungen, Mangel und Überfluß des Blutes im Gehirn, sowie Vermischung des Blutes mit narkotischen Stoffen (z. B. Alkohol), Einatmen des Chloroform u. dgl. m. bewirken gänzliche oder teilweise, dauernde oder vorübergehende Bewußtlosigkeit. Andererseits hat die Erfahrung gelehrt, daß bedeutende Verletzungen einzelner Gehirnteile ohne Bewußtseinsstörung vorkommen können. Ja „es gibt fast keinen Teil der Gehirnmasse," sagt Sömmering, „den man nicht zuweilen ohne Spur eines Nachteiles für Leben und Verstand verhärtet, verwundet, vereitert oder zerstört gefunden hätte." Selbst nach Verlust einer Hemisphäre des großen Gehirns kann das bewußte Seelenleben ungestört fortbestehen. Zur Erklärung dieser auffallenden Thatsachen läßt sich anführen, daß nur einzelne Teile des großen Gehirns für die bewußten Seelenäußerungen Bedeutung haben, und daß die beiden Hemisphären symmetrisch gebaut sind, so daß nach Zerstörung des einen Teiles der entsprechende dessen Stelle vertreten kann.

2. Sind die bewußten Seelenthätigkeiten an verschiedene ausgebreitete Teile (die äußeren Windungen) des großen Gehirns geknüpft, so folgt, daß es kein punktförmiges sensorium commune im Gehirn giebt, die bewußte Seele folglich nicht in Einem Punkte des Gehirns ihren Sitz haben kann. Vielmehr muß ihr ein ausgebreiteter Sitz zukommen, weil ihre Wirkungen erfahrungsmäßig nicht von Einem Punkte ausgehen. Die Seele ist vielmehr im ganzen leiblichen Organismus gegenwärtig, und sie wirkt in den einzelnen Teilen verschieden. Man darf aber deshalb die Seele nicht als ein Fluidum (ähnlich dem ätherischen oder elektro-

magnetischen) auffassen; sondern sie ist ein einfaches Wesen, das wegen seiner Geistigkeit eben den ganzen Körper durchwirkt, ohne ihn an einem einzigen Punkte ausschließlich zu berühren. Wir erklären daraus die bekannte Thatsache, daß jeder Nervenreiz nicht im Gehirn, sondern an der gereizten Stelle empfunden wird (Lokalisierung der Empfindungen). Denn die in jedem Körperteile gegenwärtige Seele verlegt, nachdem der Reiz im Gehirn zur Empfindung geworden ist, diese Empfindung dahin, wo der Nervenreiz entstanden ist, weil dieses zur Erhaltung des Organismus zweckdienlich erscheint. Ebenso verlegt die Seele eine Empfindung, welche durch einen Reiz im Verlaufe eines Empfindungsnervs veranlaßt ist, auch an die peripherischen Enden des Nervs (excentrische Erscheinungen).

3. Da die Empfindungs- und Bewegungsnerven aus vielen Primitivfasern bestehen, die sämtlich isoliert zum Gehirn verlaufen, so vermag die Seele mit Sicherheit den einzelnen Reiz eines Empfindungsnervs genau in dem Körperteile zu empfinden, wo er erfolgte, und das eine Glied ohne das andere zu bewegen. Die Bewegungsnerven sind ferner, wie Ludwig bemerkt, in ihrem Verlaufe durch das Gehirn mit gewissen Apparaten verbunden, wodurch der erregte Nerv in den Zustand der Ruhe versetzt werden kann. Der Seele ist dadurch ermöglicht, eine willkürliche Bewegung in jedem Augenblicke wieder zu hemmen.

4. So erweist sich das Nervensystem als ein durchaus zweckmäßiges Organ für die Seelenthätigkeiten. Die Einwirkungen von außen leiten die Empfindungsnerven der Seele zu und vermitteln ihr dadurch die Kunde von der Außenwelt. Durch die Bewegungsnerven führt sie jene unwillkürlichen und willkürlichen Bewegungen aus, welche zur Entwicklung und Erhaltung des Organismus, sowie zur Verwirklichung ihrer beabsichtigten Zwecke notwendig oder förderlich sind. Dieser lebendige Wechselverkehr der Seele mit dem leiblichen Organismus und dadurch mit der Außenwelt bedingt freilich ein gewisses Abhängigkeitsverhältnis der Seele vom Leibe. Was auf diesen fördernd oder hemmend wirkt, hat auch einen entsprechenden Einfluß auf jene; jede Krankheit des Leibes schwächt die Thätigkeit der Seele. Allein trotz dieser Abhängigkeit bewahrt die Seele ihre Selbständigkeit und offenbart eine gewisse Herrschermacht über den Leib. Sie kann sich dem körperlichen Eindrucke hingeben, kann ihm aber auch widerstehen; sie vermag durch Willensenergie sich über Leibeskrankheiten hinwegzusetzen, ja dieselben mitunter ganz zu entfernen. Die Seele erhält nicht allein ihren Leib, sie gestaltet ihn auch, nicht bloß sofern sie das organisierende Princip desselben ist, sondern auch sofern sie ihm ein eigentümliches Gepräge ihrer eigenen Individualität verleiht; sie

offenbart ihre Eigentümlichkeit in der Physiognomie, der Sprache, der ganzen Haltung des Körpers.

Vgl. über den Einfluß der Seele auf den Leib, besonders in Bezug auf Gesundheit und Krankheit des letzteren, das vielgelesene Schriftchen von Feuchtersleben: „Zur Diätetik der Seele".

5. In betreff der bewußten Seelenzustände ist noch zu merken, daß bei denselben zwar stets eine Mitbeteiligung des leiblichen Organismus stattfindet, jedoch nicht immer in gleicher Weise. Eine Klasse von Thätigkeiten (die niederen, sinnlichen Erkenntniszustände) können durch die Seele allein gar nicht zustande kommen, sondern nur durch Mitbeteiligung des Nervensystems. Alle übrigen Zustände setzt die Seele in sich, ohne Mithülfe leiblicher Organe. Dahin gehören vor allem die höheren, geistigen Erkenntniszustände. Freilich sind auch sie im Menschen an das Gehirn gebunden, jedoch nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar, sofern sie nämlich von niederen Erkenntniszuständen und somit von Gehirnfunktionen abhangen. Aber auch sämtliche Strebungen und Gefühle sind rein seelischer Natur und kommen nicht mittelst leiblicher Organe zustande; nur die infolge des Strebens entstehenden leiblichen Bewegungen geschehen durch die Bewegungsnerven. Die willkürlichen Bewegungen können allerdings nur mittelst leiblicher Organe ausgeführt werden; aber der voraufgehende Strebeakt gehört allein der Seele an. Ebenso wirken die Gefühle erst, nachdem sie in der Seele entstanden sind, auf die leiblichen Organe, insbesondere auf das Herz. Allerdings können sinnliche Begierden und Gefühle in der Seele als Geist nicht entstehen, aber nicht deshalb, weil sie unmittelbar, sondern nur weil sie mittelbar von leiblichen Organen abhangen, sofern ihnen sinnliche Bedürfnisse und sinnliche Seelenerregungen voraufgehen müssen.

Die Alten unterschieden mit Recht operationes conjunctae, d. h. Seelenthätigkeiten, welche nur mittelst eines körperlichen Organes, und operationes animae solius, d. h. solche, welche allein durch die Seele zustande kommen. Sie rechneten aber zu jenen alle niederen Seelenzustände, sinnliche Erkenntnisse wie sinnliche Begierden, und bezeichneten als Organ der letzteren das Herz. Allein jede Begierde als spontane Seelenthätigkeit geht allein von der Seele aus, ohne unmittelbare Mitbeteiligung des Organismus; sie kann aber durch sinnliche Erkenntniszustände veranlaßt sein und so mittelbar von leiblichen Organen abhangen. Erst wenn die Seele ihren inneren Begierden und Gefühlen äußeren Ausdruck giebt, bedient sie sich leiblicher Organe.

§ 14. Die Phrenologie.

1. Das Resultat der Physiologie, daß die ausgebreiteten Außenteile des großen Gehirns Organe für die bewußten Seelenthätigkeiten

sind, scheint für die sogenannte Phrenologie günstig zu sprechen. Die Phrenologie ist ein Versuch, die Seelenzustände aus einer Vielheit von Grundvermögen (deren man bis jetzt 35 [oder 36] angenommen hat) zu erklären. Die Annahme dieser Grundvermögen soll zunächst psychologisch gefordert sein, indem die mannigfaltige Charakterverschiedenheit der einzelnen Menschen sich nicht anders erklären lasse, als daß so viele Geisteskräfte in jedem Menschen, aber in verschiedenem Grade der Stärke, vorhanden seien. Dann sollen jene Grundvermögen auch kranioskopisch nachgewiesen werden, indem man an der Oberfläche des Gehirns ebensoviele Organe für dieselben auffinden zu können glaubt. Näherhin stellt die Phrenologie folgende Grundsätze auf:

a) Das Gehirn als Seelenorgan ist nicht einheitlich, sondern aus vielen Organen zusammengesetzt.

b) Jede Grundkraft der Seele wirkt durch ein besonderes Organ im Gehirn.

c) Der Stärke einer Grundkraft entspricht unter übrigens gleichen Verhältnissen die Größe oder Schwellung des betreffenden Gehirnorgans.

d) Die äußere Oberfläche des Schädels entspricht in der Regel der inneren und diese der äußeren Gestaltung des Gehirns. Man kann also die Größe der einzelnen Gehirnorgane, dadurch die Stärke der ihnen entsprechenden Seelenvermögen und dadurch den Charakter des Menschen nach der äußeren Schädelgestalt taxieren.

2. Gegen diese Schädellehre sei nur kurz bemerkt, daß erstlich die Annahme jener vielen Grundkräfte psychologisch nicht gerechtfertigt ist. Die Seele wird hier, ähnlich wie ein Naturkörper aus vielen Atomen, aus vielen Kräften zusammengesetzt gedacht. Abgesehen davon, daß die Einheit des Bewußtseins sich damit kaum vereinbaren läßt, so ist die Seele ein sich entwickelndes Wesen, das aus Grundanlagen mannigfache Fähigkeiten ausbildet, und durch eigene Übung, äußere Umgebung und günstige oder ungünstige Leibeskonstitution ihrem Leben ein eigentümliches Gepräge giebt, und zwar durchaus nicht mit solcher Unfreiheit, wie die Schädellehre sie bedingt. Will man die Charakterverschiedenheit so mechanisch durch Kombination vieler Grundkräfte erklären, dann reichen auch jene 35 Kräfte nicht einmal aus. Was aber die Hauptsache ist: nach der Phrenologie soll jede Grundkraft an ein besonderes Gehirnorgan geknüpft sein. Nun muß man zwar im allgemeinen das große Gehirn als das Organ des bewußten Seelenlebens bezeichnen. Aber daß dasselbe ein Organenkomplex sei, daß einzelne bestimmte Hirnteile einzelnen bestimmten Seelenvermögen entsprechen, dafür hat die so reiche

Erfahrung aus Vivisektionen und Obduktionen Geisteskranker bis jetzt nichts Sicheres feststellen können. Es giebt wohl kaum irgend eine Art von Geisteskrankheiten, von welcher nicht zahlreiche Fälle zur Sektion gekommen sind, ohne daß es bis jetzt gelungen wäre, eine konstante Beziehung derselben zu einem bestimmten Hirnleiden festzustellen. Das Einzige, was in dieser Beziehung bislang als einigermaßen sicher galt, war die Lokalisation des Sprachvermögens in der dritten linken Stirnwindung und in den Rändern der Sylvischen Spalte (dem sogen. Meynertschen Klangfelde). Neuere Untersuchungen haben auch das wieder völlig in Zweifel gestellt. Wohl sind für die sinnlichen Seelenthätigkeiten leibliche Organe notwendig, aber deshalb noch keine besonderen Gehirnorgane; die höheren Thätigkeiten vollends bedürfen ihrer Natur gemäß keiner leiblichen Organe und hangen nur mittelbar vom Gehirn ab (vgl. § 13, 5). Endlich sollen an der auswendigen Schädelfläche die Erhöhungen und Vertiefungen der Gehirnoberfläche bemessen werden. Allein die letzteren entsprechen höchstens der inneren, aber keineswegs immer der äußern Schädelfläche.

Der Vater der Phrenologie ist Fr. Jos. Gall, in dessen Fußstapfen Spurzheim, Combe u. a. traten. Schriften über Phrenologie verfaßten namentlich G. Combe (System der Phrenologie), Gust. Struve (Handbuch der Phrenologie; Das Seelenleben oder die Naturgeschichte des Menschen), Gust. Scheve (Phrenologische Bilder; Katechismus der Phrenologie). Modifiziert wurde die Phrenologie von C. Gust. Carus (Grundzüge der Kranioskopie). Dieser verwarf die Gallsche Organenlehre und versuchte eine neue Kranioskopie, nach welcher die drei Hauptformen des Seelenlebens, Erkennen, Fühlen, Wollen, in den drei Hauptabteilungen des Gehirns, den Seh- und Streifenhügeln, den Vierhügeln und dem kleinen Gehirn, ihre Organe haben sollen. Die Ergebnisse der physiologischen Forschung stimmen mit dieser Ansicht durchaus nicht überein.

III. Entstehung und Beschaffenheit des Selbstbewußtseins.

§ 15. Das vorbewußte Seelenleben.

1. Die Seele, obwohl ein geistiges Wesen, tritt nicht selbstbewußt, denkend und freithätig ins Dasein. Vielmehr ist das selbstbewußte Leben Resultat einer Entwicklung, welche wir, so weit es angeht, von ihren Anfängen an zu verfolgen haben. Die erste Thätigkeit der Seele, wozu sie durch Einsenken in den materiellen Stoff bestimmt wird, ist die Ausbildung des leiblichen Organismus. Als Lebenskraft desselben ist sie wesentlich treibende Kraft; ihr Leben bekundet sich in dem Triebe, den Organismus auszugestalten, und alles, was zu dieser Ausgestaltung notwendig oder förderlich ist, aufzunehmen, was hingegen hinderlich

dazu ist, auszuscheiden. Dieses Triebleben ist blind oder bewußtlos. Ohne Bewußtsein des Zweckes wirkt die Seele in durchaus zweckmäßiger Weise. Der natürliche Trieb, welcher die Richtung ihrer organisierenden Wirksamkeit bestimmt, heißt auch Instinct, eben weil die Seele zur zweckmäßigen Ausbildung und Erhaltung des Organismus ohne Nachdenken und Überlegung naturnotwendig aus sich getrieben wird. Zur Bethätigung des Triebslebens bedarf aber die Seele äußerer Einflüsse, des Stoffes mit seinen physikalischen und chemischen Kräften. In diesem Bedürfnisse eben liegen die Antriebe zur Äußerung des Triebes, zu den mannigfaltigen Bewegungen, welche von dem organischen Lebensprozesse unzertrennlich sind. Mit der fortschreitenden Entwicklung des Organismus mehren sich die Bedürfnisse, und dem entsprechend nimmt der Eine Naturtrieb verschiedene Richtungen an; er entfaltet sich in einzelne Triebe, entsprechend dem Bedürfnisse der einzelnen Leibesorgane. Diese Bedürfnisse kündigen sich an in gewissen Schmerzempfindungen (des Hungers, des Durstes u. s. w.).

2. Mit dem Triebleben des Kindes geht das Empfindungsleben Hand in Hand. Sobald beim Kinde die Empfindungsnerven ausgebildet sind, kann die Seele infolge eines Reizes derselben empfinden, und zwar schon im vorbewußten Zustande. Denn Empfindungen sind, wie sich zeigen wird, nicht durch das Bewußtsein bedingt, sondern ohne dasselbe möglich und wirklich. Solche Empfindungen hat das Kind bereits im Mutterschoße. Die mit dem Lebensprozesse verbundenen Bewegungen, insbesondere Unregelmäßigkeiten desselben, veranlassen Empfindungen. Dann bilden sich auch die Sinnesorgane im Mutterschoße aus und werden teilweise (Tast- und Geschmackssinn) erregt. Durch häufiges Berühren der Wände der Gebärmutter, sowie durch Temperatureinwirkungen wird der Hautsinn gereizt. Untersuchungen über die Natur des Magen- und Darminhaltes der Fötus haben erwiesen, daß sie schon im Mutterleibe Flüssigkeiten verschlucken. Sobald dann das Kind aus dem Schoße der Mutter tritt, ist es bereits im Besitze ausgebildeter Sinnesorgane. Die äußeren Gegenstände wirken auf die Sinne ein, und diese zeigen sich der Beobachtung zufolge sogleich thätig, am meisten der Tastsinn, am wenigsten und unbestimmtesten der Gehörssinn. Diese Empfindungen des neugeborenen Kindes sind theils lokalisiert, d. h. sie werden von der Seele dorthin verlegt, wo der Reiz entstand, oder sie sind nicht lokalisiert und beziehen sich dann auf das ganze Leibesleben. Die zahllosen Reize nämlich, welche durch den innern Lebensprozeß oder durch äußere Einwirkung entstehen und zu schwach sind, um als einzelne Empfindungen von der Seele aufgefaßt zu werden, verschmelzen zu einer

unbestimmten Gesamtempfindung, welche wir Gemeinempfindung (Vitalempfindung) nennen. Die bestimmten Empfindungen aber werden von der Seele zwar allmählich, aber unwillkürlich in die einzelnen Körperteile verlegt, und eben hierdurch lernt das Kind nach und nach die Körperteile unterscheiden. Die Reize der Empfindungsnerven veranlassen auch mancherlei Reflexbewegungen sowohl beim Fötus, als beim neugebornen Kinde; denn alle, teils durch innere Vorgänge im Organismus, teils durch äußere Einwirkung verursachten Reize der Empfindungsnerven können Reflexbewegungen hervorrufen.

3. Im vorbewußten Zustande sind außer den Empfindungen auch schon Gefühle in der Seele vorhanden, weil auch diese an sich nicht durchs Bewußtsein bedingt sind. Gefühle müssen, wie sich im Verlaufe der Untersuchung näher ergeben wird, von den Empfindungen, die stets an Nervenreize geknüpft sind, unterschieden werden. Wir können das Gefühl erklären als das Innewerden der Seele, ob und wiefern ihre eigenen Zustände ihrem Dasein und ihrer Entwicklung förderlich oder hinderlich sind. Zunächst entsteht in und mit dem Trieben ein dunkles Selbstgefühl auf Grund der Gemeinempfindung. Je mehr dann die Empfindungen als einzelne perzipiert und lokalisiert werden, desto mehr treten in der Seele einzelne Behaglichkeits- und Unbehaglichkeits- oder Lust- und Schmerzgefühle auf, als ebensoviele Wertmesser für die verschiedenen Zuständlichkeiten der Seele. Diese Gefühle sind die Wecker und Wegweiser der Triebe; sie geben der Seele die Richtung ihrer hinstrebenden und widerstrebenden Bewegungen.

Über die Anfänge des menschlichen Seelenlebens vgl. Kußmaul, „Untersuchungen über das Seelenleben des neugebornen Menschen".

§ 16. Entstehung des Selbstbewußtseins.

1. Ehe wir die einzelnen Momente, in welchen die allmähliche Entstehung des Selbstbewußtseins vor sich geht, angeben, haben wir den Begriff des Selbstbewußtseins im allgemeinen festzustellen. Das Selbstbewußtsein macht offenbar nicht das Wesen der Seele aus, weil es bei jedem Menschen zeitweilig, wenn nicht durch unregelmäßige Störungen (Geisteskrankheiten), so doch durch den periodisch wiederkehrenden Schlaf verschwindet. Es ist vielmehr eine Thätigkeit der Seele, welche sie nicht ein- für allemal, sondern stets von neuem setzt; und zwar jene Thätigkeit, wodurch der Mensch sich als Ich, und damit sein eigenes Dasein und seine faktische Zuständlichkeit erkennt und in diesem Erkennen sich sowohl von seiner eigenen Zuständlichkeit als von allen anderen Dingen unterscheidet. In

diesem (unmittelbaren) Selbstbewußtsein ist das Ich, welches sich existierend und von allen Gegenständen (Objekten) als Subjekt zu unterscheiden weiß, der ganze einheitliche Mensch. Die weitere Erkenntnis, daß dieses Ich als Vereinswesen von Leib und Seele zu fassen, und die immaterielle Seele als Princip aller niederen und höheren Lebensthätigkeiten des Menschen zu begreifen sei, wird erst auf Grund des Selbstbewußtseins durch einen längeren Denkprozeß gewonnen und macht die Selbsterkenntnis aus.

2. Das Selbstbewußtsein kommt also durch einen Unterscheidungsakt zustande. Was diesem in der unbewußten Seele vorhergeht oder aus welchen Vorbedingungen das Selbstbewußtsein entsteht, können wir nicht durch die unmittelbare Beobachtung erfahren, sondern nur anderweitig (unsicher) erschließen. Das Kind hat teilweise schon im Mutterschoße, besonders aber vom Anfange der Geburt an mancherlei Empfindungen. Anfänglich werden diese wohl nur in eine dunkle Gemeinempfindung zusammenfließen. Allmählich aber gewinnen sie für die Seele an Bestimmtheit und kündigen sich ihr als verschiedene Empfindungen und an verschiedenen Stellen des Körpers an. So lernt die Seele, wenn auch dunkel und unbestimmt, die eine Empfindung von der anderen, sowie einzelne Körperteile unterscheiden, ohne damit den Leib und dessen Teile schon als die ihrigen im Unterschiede von anderen Dingen zu erfassen. Sie empfindet aber nicht allein, sondern wird auch inne oder fühlt, daß sie empfindet, und indem die eine Empfindung sie anders affiziert als die andere, gewinnt das anfangs dunkle Selbstgefühl an Bestimmtheit und bekundet sich in einzelnen unterschiedenen Stimmungen. Dieses Selbstgefühl und seine Modifikationen sind Voraussetzung des Selbstbewußtseins, aber fallen mit ihm nicht zusammen.

3. Von besonderer Wichtigkeit für das Entstehen des Selbstbewußtseins sind aber die Sinnesempfindungen. Denn durch sie wird uns die Auffassung einer (gegenständlichen) Außenwelt vermittelt, ohne welche kein Wissen des Ich im Unterschiede von anderen Dingen möglich ist. Die Nervenreize, welche von außen der Seele zugeführt werden, bezieht diese erst allmählich auf Gegenstände, und zwar dadurch, daß mit den Sinnesempfindungen Bewegungen verbunden werden, welche sich der Seele durch Muskelempfindungen ankündigen. In Verbindung mit den Sinnesempfindungen verhelfen diese der Seele zur Wahrnehmung äußerer Gegenstände. Das Kind lernt die Mutterbrust (durch Saugen, Sehen, Armbewegung) und nach und nach andere Körperteile der Mutter kennen. Es greift nach dem, was sich in seinem Auge abspiegelt, und lernt es so in die Ferne setzen. Kußmaul sah (a. a. O.) Kinder von sechs Wochen

mit Bestimmtheit Gegenstände fixieren, d. h. sie als Gegenstände ins Auge fassen. Nach und nach werden die einzelnen Gegenstände bestimmt wahrgenommen und von einander unterschieden, etwa 14—16 Wochen nach der Geburt. Das eigene Selbst bleibt dem empfindenden, wahrnehmenden Kinde noch ein unbestimmtes Etwas, was sich allein im dunklen Gefühle von anderen Dingen unterscheidet. Durch dieses Selbstgefühl wird das Kind inne, daß es nicht allein Empfindungen, Wahrnehmungen, Bewegungen hat, sondern daß es selbst das Empfindende, Wahrnehmende ist und dadurch in verschiedene Stimmungen versetzt wird. So ist das Seelenleben auf jener Stufe der Entwicklung angelangt, wo es den ersten specifisch menschlichen Akt setzt, jene Denkthätigkeit, in welcher der Mensch sich als bestimmtes Wesen von anderen Dingen und seinen eigenen Zuständen unterscheidet und dann weiterhin dieses Ich als einheitlichen und dauernden Träger vieler vorübergehender Zustände erkennt.

§ 17. Nähere Beschaffenheit des Selbstbewußtseins.

1. Das Selbstbewußtsein ist nicht ein bloßes Wissen des Ich als solchen, sondern ein Mitwissen (conscientia) des Ich mit einem bestimmten Zustande (Empfindung, Wahrnehmung, Vorstellung u. s. w.). Dieses Ich, welches zunächst den ganzen einheitlichen Menschen bedeutet, wird mit jedem bewußten Zustande implicite (unmittelbar) mitgewußt, explicite aber klar und bestimmt erfaßt, so oft der Mensch in dem bewußten Zustande auf sich selbst zurückgeht (reflektiert) und sich unterscheidet von seinem Zustande. Jenes können wir Bewußtsein, dieses Selbstbewußtsein (im engern Sinne) nennen. Da nun ein Zustand (z. B. eine Empfindung) nur dann zum Bewußtsein kommt, wenn er in einer gewissen Stärke vorhanden ist, so behauptet Beneke, daß das Bewußtsein an die Vorstellung als solche geknüpft sei, nur einen gewissen Stärkegrad derselben ausmache. Die ursprünglichsten und einfachsten Entwicklungen des Seelenlebens, die Empfindungen, seien noch ganz unbewußt, aber durch häufige Wiederholung derselben und der dadurch bewirkten Verstärkung würden sie bewußt. In ähnlicher Weise löst Herbart das Bewußtsein von der Seele ab und verlegt es in die Vorstellungen. Diese wirken nach ihm als Kräfte durch gegenseitiges Anziehen oder Verdrängen, indem sie sich bald unter die Bewußtseinsschwelle hinabdrücken, bald darüber hinauf befördern; bewußt sind eben die über die Schwelle emporgehobenen Vorstellungen. Dagegen ist zu bemerken, daß oft schwache Empfindungen gewußt werden, und ebenso oft starke Eindrücke nicht zum Bewußtsein kommen, je nachdem die Aufmerksamkeit auf sie gerichtet ist, oder nicht. So überhört man das laute Rufen eines uns widerwärtigen Menschen,

der uns langweilt, während man das Lispeln des lieben Freundes versteht. Aus demselben Grunde kommen bisweilen Nachbilder von Sinneswahrnehmungen ins Bewußtsein, wenn der wahrgenommene Gegenstand schon aus der Anschauung verschwunden ist. In diesem Falle ist also eine Empfindung in der Seele entstanden, ohne daß sie sofort eine bewußte ward, weil die Aufmerksamkeit fehlte. Es hängt daher nicht von der Stärke der Empfindung ab, ob sie zum Bewußtsein kommt, obschon freilich eine hervorragend starke Empfindung gewöhnlich sich unwillkürlich dem Bewußtsein aufdrängt. Und wenn Herbart die Vorstellungen zu selbständigen, von der unveränderlichen Seele abgelösten Kräften werden läßt, so wird er durch die Thatsachen widerlegt, daß wir die Vorstellungen als unsere Vorstellungen wissen, daß wir Empfindungen, die sonst unbewußt verlaufen würden, durch unsere Aufmerksamkeit ins Bewußtsein erheben, daß wir unsere Vorstellungen willkürlich verändern (verknüpfen und trennen) können, daß endlich das Bewußtsein der mannigfaltigen Vorstellungen ein einheitliches ist. Daher kann das Bewußtsein nur eine Thätigkeit, und der bewußte Zustand nur ein Produkt der Seele, und zwar der Einen, sich wesentlich gleichbleibenden Seele sein.

2. Mit dem Bewußtsein hängt also enge die Aufmerksamkeit zusammen, und zwar so, daß ohne diese kein bewußter Zustand zustande kommt. Denn Empfindungen und Affektionen als solche sind ja noch keine bewußten. Starke Eindrücke werden mitunter nicht gemerkt, Empfindungen von gleicher Stärke treten bisweilen ins Bewußtsein, bisweilen nicht; ein gleichmäßig wirkendes Licht und ein gleichmäßig andauerndes Geräusch wird oft empfunden, ohne daß man sich dessen bewußt ist (der Müller erwacht, wenn die Mühle stehen bleibt); im Gespräche mit anderen überhört man deren Worte; man übersieht beim Vorbeigehen Gegenstände und wird sich ihrer erst in einem späteren Momente bewußt; bei dem Nachbilde kann man (nach Helmholtz) Einzelheiten bemerken, die man beim Anschauen des Objekts wegen Mangel an Aufmerksamkeit übersehen hat; im Schlafe erregen die Eindrücke wohl nicht erheblich schwächer die Empfindungsnerven, als beim Wachen, und daß hier wirklich Empfindungen, aber unbewußt, stattfinden, zeigt z. B. das Verhalten von Gekitzelten im Schlafe, sowie der Einfluß irgend eines Geräusches im Zimmer auf die Traumbeschaffenheit des Schlafenden; während der Dauer heftiger Gemütserregungen kommen selbst starke Schmerzempfindungen nicht zum Bewußtsein; mannigfaltige Gefühle stimmen die Seele und steigen nur zeitweilig im Bewußtsein auf. Diese und ähnliche Thatsachen erklären sich allein daraus, daß das Bewußtsein

eines Zustandes von der Aufmerksamkeit abhängt. Diese nennen wir die Richtung der Seele auf einen Eindruck oder das anfangs unwillkürliche, später auch willkürlich geleitete Streben der Seele, sich einen vorhandenen oder noch erwarteten Eindruck zu merken. Gefördert wird dieses Aufmerken oder Achtgeben der Seele durch die Neuheit des Eindruckes oder Gegenstandes, durch den Kontrast desselben mit anderen Gegenständen, durch den Wechsel der Eindrücke, sowie durch die Steigerung von minder Interessantem zu Interessanterem. Interesse erweckt dasjenige, was sich durch das Gefühl als mit den Lebensbedingungen des Menschen übereinstimmend ankündigt, was zu seiner Beschäftigung paßt, was nicht ganz bekannt, aber auch nicht ganz unbekannt ist u. s. w.

3. Fragen wir nun, worin die Aufmerksamkeit eigentlich bestehe, so können wir sie weder mit Herbart für das Vermögen der Vorstellungen, sich selbst zu verstärken, halten, noch (mit Fechner u. a.) für das Vermögen der Seele, ihre Eindrücke zu verstärken und sie so merklich zu machen (denn Vorstellungen können sich nicht selbst verstärken, noch auch vermag die Seele allein die Stärke ihrer Empfindungen zu mehren; zudem hängt das Bewußtwerden der Empfindungen an und für sich nicht von ihrer Stärke ab), sondern wir müssen sie (mit Ulrici) als dieselbe Thätigkeit des Unterscheidens ansehen, durch welche das Bewußtsein selbst zustande kommt. Freilich kann man auch dem (vollkommeneren) Tiere die Aufmerksamkeit nicht ganz absprechen; das Tier merkt auf den Sinneseindruck, unterscheidet die eine Empfindung von der anderen; es wird inne, daß es empfindet; denn sonst würde es, wie Augustin bemerkt, sich nicht zu einem Gegenstande hin bewegen, oder ihn fliehen, nicht die Augen öffnen und auf ein Objekt richten, um zu sehen. Allein die Aufmerksamkeit des Tieres ist nur ein mangelhaftes Unterscheiden. Das Tier unterscheidet sich nicht als ein selbständiges Subjekt von den Gegenständen und seinen eigenen Zuständen, faßt daher die Gegenstände nicht als solche, als selbständige Objekte auf, sondern verschmolzen mit seinen Empfindungen und Trieben. Nur beim Menschen vermag die aufmerksame Seele eine vollständige (geistige) Reflexion von dem Gegenstande auf das eigene Selbst zu vollziehen, eine Unterscheidung des Selbst als eines selbständigen Subjektes von dem Objekte, und weiterhin ein Sichunterscheiden des Ich von seinen Zuständlichkeiten. Hiernach verschwindet auch der Widerspruch, den Herbart im Selbstbewußtsein findet, weil das Ich sich selbst gegenständlich, Subjekt und Objekt (Ich und Nicht-Ich) zugleich sein müßte. Die Unterscheidung des Subjekt und Objekt ist ja keine substantielle, sondern nur eine formale.

In der Unterscheidung seiner selbst von einem Gegenstande und von seinen eigenen Zuständen erfaßt das Ich (als Subjekt) sich (als Objekt) in einer bestimmten Zuständlichkeit befindlich. — Ist also die Aufmerksamkeit eine unterscheidende Thätigkeit, so begreift sich, weshalb Neuheit, Kontrast, Wechsel, Steigerung weckend und belebend auf sie wirken. Denn hierdurch wird eben die Thätigkeit des Unterscheidens gefördert und erleichtert.

4. Aus dem Gesagten erklärt sich auch die Helle und die Enge des Bewußtseins.

a) Es giebt verschiedene Grade der Bewußtseinshelle, von dem Halb- und Helldunkel bis zur vollen Klarheit und Deutlichkeit. Im Zustande der Trunkenheit, des Einschlafens u. a. ist nur ein halbes Bewußtsein vorhanden. Die Vorstellungen gehen verworren durch einander, weil sie unbestimmt unterschieden werden und das eigene Selbst sich nur dunkel erfaßt. Auch beim vollen Bewußtsein sind Helligkeitsgrade vorhanden, und sie richten sich nicht notwendig nach dem Stärkegrade der Eindrücke (denn diese können gerade durch ihre übermäßige Stärke ein klares Bewußtsein unmöglich machen), sondern nach dem Grade des bestimmten, scharfen Unterscheidens.

b) Was dann die Enge des Bewußtseins betrifft, so ist der Inhalt desselben in jedem Augenblicke ein sehr beschränkter. Zwei Empfindungen verschiedener Sinne vermögen wir nicht gleichzeitig ins Bewußtsein aufzunehmen (wir können z. B., wie der Astronom Bessel gezeigt hat, der gesehenen Bewegung eines Sternes und des gehörten Pendelschlages einer Uhr genau in demselben Augenblicke nicht bewußt werden; ebensowenig können wir zugleich den Herzschlag hören und den Pulsschlag fühlen), weil wir nicht beide zugleich, sondern nur die eine im Unterschiede von der anderen scharf zu merken imstande sind. Dasselbe gilt von zwei Empfindungen desselben Sinnes. Wir meinen zwar viele Dinge, z. B. eine Landschaft, zugleich zu sehen; aber die Physiologie zeigt, daß die Stelle des deutlichen Sehens in der Netzhaut sehr klein (etwa $^1/_3$''') ist, also nur eine kleine Fläche mit dem ruhenden, auf sie gerichteten Auge gesehen werden kann. Größere Flächen und mehrere Dinge werden durch die unwillkürliche schnelle Bewegung des Auges nach einander gesehen. Dasselbe weist E. H. Weber in Bezug auf zwei Gehörsempfindungen (das gleichzeitige Hören zweier Taschenuhren) nach. Nicht anders verhält es sich mit den höheren Vorstellungen oder Denkakten. Auch diese setzen wir nach einander ins klare Bewußtsein. Dabei besteht, daß mehrere Vorstellungen im Bewußtsein gleichzeitig vorhanden sein können, die aber

nach einander aufgenommen sind. Indem nämlich die Seele nach einander Vorstellungen ins klare Bewußtsein hebt, verschwinden dieselben nicht sogleich in derselben Reihenfolge aus dem Bewußtsein, sondern sie bleiben zeitweilig in demselben vorhanden und treten nur mehr oder weniger aus dem deutlichen Bewußtsein zurück. Dadurch ist es der Seele ermöglicht, verschiedene Vorstellungen zu vergleichen, indem sie dieselben zugleich im Bewußtsein hat und sie dann beim Vergleichen rasch nach einander ins klare Bewußtsein erhebt. Im allgemeinen steht der Umfang des im Bewußtsein zugleich Vorhandenen zur Helle des Bewußtseins im umgekehrten Verhältnis, d. h. je mehr man im Bewußtsein hat, desto weniger deutlich tritt das Einzelne in demselben hervor und umgekehrt. — Die Enge des Bewußtseins erklärt sich einfach daraus, daß die Seele einen Zustand nicht anders zum Bewußtsein bringt, als indem sie ihn im Unterschiede von anderen sich merkt. Wenn viele Eindrücke zugleich auf die Seele einwirken, so wird diese leicht unwillkürlich von einem zum anderen hingelenkt, ohne daß sie sich die einzelnen Eindrücke genau merkt, d. h. sie wird zerstreut. Um daher aufmerksam (gesammelt) zu bleiben, muß sie das Einwirken vieler gleichzeitiger Eindrücke zu verhindern suchen. Je weniger Eindrücke sich dem Bewußtsein darbieten, desto leichter und intensiver ist die Aufmerksamkeit. Der Musikfreund schließt die Augen, um die Töne genauer zu vernehmen.

5. Wegen der Enge des Bewußtseins kann die Seele also nur weniges von dem, was auf sie einwirkt oder in ihr vorgeht, ins Bewußtsein erheben; und wendet sie sich von einem bewußten (gemerkten) Zustande zu einem andern, so verschwindet jener allmählich aus dem Bewußtsein, ohne jedoch für die Seele ganz verloren zu gehen. Diese kann vielmehr die gehabten bewußten Zustände wieder ins Bewußtsein zurückrufen, d. h. sich derselben *erinnern*. Das Erinnern ist später besonders zu behandeln und an dieser Stelle nur zu erwähnen, sofern es mit dem Bewußtsein zusammenhängt. Wir werden uns nun bei jeder Erinnerung bewußt, daß etwas früher Inhalt unseres Bewußtseins war, und das Selbstbewußtsein als solches, sofern es das Wissen um dasselbe einheitliche Ich ist, schließt eine Erinnerung in sich. Ferner bezeugt die Erfahrung, daß die Erinnerung sich nur auf das erstreckt, was früher Inhalt des Bewußtseins war, und daß die Helligkeit eines bewußten Zustandes zur Erinnerlichkeit desselben in geradem Verhältnisse steht. Diese nahe Beziehung der Erinnerung zum Bewußtsein läßt vermuthen, daß die Erinnerung nur eine besondere Eigenschaft der bewußten Seele als solcher ist, wornach sie das, was sie sich einmal gemerkt hat, zwar nicht actu,

aber doch habitu bewahrt und durch die unterscheidende Thätigkeit wieder ins Bewußtsein erhebt.

6. Endlich ist noch auf die Unterbrechungen des Bewußtseins hinzuweisen. Wie schon bemerkt wurde (§ 13, 1), haben Erschütterungen und Verletzungen des Gehirns eine Störung des Bewußtseins zur Folge. Das bewußte Seelenleben hängt also mit dem Gehirn, wie auch immer, zusammen. Es giebt ferner bei jedem Menschen einen periodischen Wechsel zwischen Wachen und Schlaf, und dem entsprechend zwischen bewußtem und bewußtlosem Leben. Dieser Wechsel ist hier zur Sprache zu bringen, während Bewußtseinsunterbrechungen, welche bei einzelnen Menschenklassen vorkommen, später (im dritten Teile) behandelt werden. Im Schlafe nun scheint das Bewußtsein verschwunden, und höchstens ist ein halbbewußter Zustand, ein sogen. Traumbewußtsein (worüber weiter unten) vorhanden. Der Schlaf beginnt mit dem Einschlafschlummer, setzt sich rasch fort zum tiefen Schlafe und erreicht schon innerhalb der ersten Stunde nach dem Einschlafen seine größte Tiefe; von da an verflacht er sich zuerst schnell, dann immer langsamer, so daß er mehrere Stunden vor dem Erwachen merklich unverändert in geringer Festigkeit verharrt; endlich leitet er durch den Erwachschlummer wieder zum wachen Zustande über. Eine befriedigende Erklärung des Schlafes ist noch nicht gefunden. Die Ansicht des Cartesius, daß der Verbrauch der materiellen Lebensgeister durch die bewußten Seelenthätigkeiten eine neue Ansammlung derselben im Gehirn während des Schlafes erheische, und daß dann eine hinreichende Anhäufung derselben wieder zum Wachen hintreibe, gehört nur noch der Geschichte an. Nicht viel haltbarer ist die Meinung Bichats u. a., daß das sympathische Nervenleben und das Gehirnnervenleben in einem polaren Gegensatze stehen und abwechselnd vorherrschen. Aber auch was die neuere Physiologie von der Ermüdung der Gehirnorgane anführt, befriedigt nicht vollständig. Denn warum ermüden nur die Cerebrospinalnerven und nicht auch die für den vegetativen Prozeß ununterbrochen thätigen sympathischen Nerven? warum wird die Lunge und das Herz nie müde, sich zu bewegen? Da außerdem dem sympathischen System keine eigentliche Selbständigkeit zukommt, so müßte mit der Ermüdung der Cerebrospinalnerven auch die der sympathischen eintreten. Unstreitig hängt der Schlaf mit dem Gehirn zusammen. Denn Veränderungen des Blutes durch narkotische Stoffe, spirituöse Getränke, bewirken Schläfrigkeit. Neuestens hat man als Grund des Schlafes die Sauerstoffarmut des Körpers hingestellt. Versuche mit dem Pettenkoferschen Respirationsapparate haben nämlich mit Sicherheit ergeben, daß während der Thätigkeit des Körpers infolge des lebhaften Stoff-

wechsels viel mehr Sauerstoff verbraucht, d. h. in Form von Kohlensäure ausgeschieden wird, als in der Ruhe (58 Proz. des Tages, 42 Proz. des Nachts), und daß umgekehrt während der Körperruhe viel mehr Sauerstoff aufgenommen wird, als während der Thätigkeit (67 Proz. des Nachts, 33 Proz. des Tages). Das Blut und die Gewebe des Körpers besitzen also die Fähigkeit, den eingeatmeten Sauerstoff in beträchtlicher Menge aufzuspeichern, hauptsächlich in Form des Ozons, um ihn dann für die Zwecke körperlicher und geistiger Thätigkeit zu verwenden. Der Verbrauch des Sauerstoffes während dieser Thätigkeit erfordert Ruhe (Schlaf) zum neuen Ansammeln desselben. So mag eine Hauptbedingung des Schlafes in dem zeitweiligen Bedürfnis nach ozoniertem Sauerstoffe, diesem Erreger des Stoffwechsels und damit dem Grundfaktor für alle Thätigkeit des Organismus, liegen. Dazu kommt aber als zweite Bedingung das Bedürfnis der Seele, sich zeitweilig von der Außenwelt zurückzuziehen, Einkehr nach innen zu halten und vorzugsweise als organisierendes Princip thätig zu sein, um dann wieder mit frischer Kraft nach außen sich zu bethätigen.

Vgl. über Wachen und Schlaf Purkinje, Art. „Wachen, Schlaf" u. s. w. in Wagners Handwörterbuch der Physiologie; und über den behandelten Paragraphen im ganzen die trefflichen Erörterungen von Ulrici, Gott und der Mensch.

Zweiter Teil.

Die allgemein menschlichen Seelenzustände.

I. Die Erkenntniszustände.

§ 18. Erklärung und Übersicht.

1. Der Beobachtung zufolge lassen sich drei Hauptrichtungen der thätigen Seele unterscheiden: eine (rezeptive) Richtung von außen nach innen, Aufnahme von Eindrücken oder Auffassung von Gegenständen und Verarbeitung derselben (Erkenntnisse); eine (spontane) Richtung von innen nach außen, Hinbewegung zu Gegenständen (Strebungen); endlich eine (rein immanente) Richtung der Seele in sich selbst von

ihrer Zuständlichkeit auf ihr Wesen, Innewerden ihres durch die betreffende Zuständlichkeit geförderten oder gehemmten Lebens (Gefühle). Darnach teilen wir die bewußten Innenzustände in Erkenntnis-, Strebungs- und Gefühlszustände, aber wir behaupten nicht sofort, daß dieselben auch drei Grundvermögen voraussetzen, sondern wir haben durch eine genetische Untersuchung festzustellen, wie viele Grund- und abgeleitete Vermögen anzunehmen sind.

2. Diese Thätigkeitsrichtungen sind nicht isoliert von einander, sondern greifen ineinander und fordern sich gegenseitig. Daher muß nicht allein jede Richtung für sich, sondern auch ihr Zusammenhang mit den anderen klargelegt werden. Die Erkenntniszustände sind zuerst zu betrachten, weil ohne Erkennen kein bewußtes Streben und Fühlen möglich ist; und weil die Gefühle zu ihrem Verständnis vielfach auf Strebungen zurückweisen, so sind diese vor jenen zu behandeln.

3. Jede bewußte Erkenntnis kann man eine Vorstellung (im weitesten Sinne des Wortes) nennen. Denn alles, was die Seele erkennt oder ins Bewußtsein aufnimmt, das unterscheidet sie von sich, stellt es also gleichsam vor sich hin. Die Vorstellung ist nun entweder eine sinnliche (niedere), oder eine geistige (höhere), je nachdem die Aufnahme des Eindruckes oder die Auffassung eines Objektes in sinnlicher oder in geistiger Weise geschieht. Die sinnliche Vorstellung ist dann entweder eine unmittelbare oder eine mittelbare, je nachdem sie die Auffassung eines gegenwärtigen Eindruckes, oder die Ein- oder Umbildung eines gegenwärtig nicht mehr vorhandenen Eindruckes ist. Die unmittelbare sinnliche Vorstellung heißt Wahrnehmung, die mittelbare nennt man Einbildung oder auch Vorstellung im engeren Sinne. Wir haben im folgenden zunächst die einzelnen Stufen des sinnlichen Erkennens genetisch zu entwickeln, dann im Zusammenhange mit diesem die einzelnen Momente des geistigen Erkennens zu verfolgen.

A. Die unmittelbare sinnliche Vorstellung oder die Wahrnehmung.

a) Die Empfindung.

§ 19. Die Empfindung im allgemeinen.

1. Die Wahrnehmung oder unmittelbare Aufnahme eines gegenwärtigen sinnlichen Eindruckes ins Bewußtsein hat zwei Stufen: Empfindung und Anschauung. Von der Empfindung als dem elementarsten und der Beobachtung am meisten zugänglichen Zustande muß die genetische Entwicklung des Seelenlebens ihren Ausgang nehmen.

2. Die Empfindung tritt als einfacher Zustand fertig ins Bewußtsein, und weil über letzteres hinaus unser Wissen nicht reicht, so muß uns der eigentliche Grund und die Weise ihres Entstehens völlig unbekannt bleiben. Wir können nur mit Sicherheit die notwendigen Vorbedingungen einer Empfindung angeben, nämlich Reizung eines Empfindungsnervs und Fortpflanzung derselben zum Gehirn (vgl. § 12, 5). Von diesen physiologischen Vorbedingungen ist die Empfindung als psychischer Zustand durchaus verschieden. Durch den Nervenreiz wird die Seele bewegt oder bestimmt, aber nicht wie ein totes Naturatom; sie bewegt oder bestimmt sich vielmehr selbst infolge des Nervenreizes. Worin diese Thätigkeit des Empfindens eigentlich bestehe oder begründet sei, liegt außerhalb der Grenze unserer möglichen Erkenntnis. Aber weil die Empfindung ein psychischer Zustand ist und auch von anderen psychischen Zuständen nicht abgeleitet werden kann, so muß der Seele das Empfindungsvermögen als Grundvermögen eignen, wornach sie imstande ist, einen Empfindungsnervenreiz in die entsprechende Empfindung umzusetzen. Die bloße Umsetzung als solche, abgesehen von allem dem, was beim entwickelten Menschen der Empfindung beigemischt ist, nennen wir reine Empfindung.

3. Empfindung als solche ist aber noch keine bewußte Empfindung. Nervenreize, die stark genug sind, um eine bewußte Empfindung zu erregen, werden zwar empfunden, aber häufig nur unbewußt (vgl. § 17, 2). Aber auch Nervenreize, die zu schwach sind, um eine bewußte Empfindung zu veranlassen, werden nichtsdestoweniger empfunden, worüber weiter unten (§ 22, 4). Erst wenn die auffmerkende (unterscheidende) Seele sich die Empfindung vorstellt, wird diese zu einer bewußten Empfindung. Helmholtz hat nachgewiesen, daß zwischen den Momenten, wo der Nervenreiz im Gehirn angelangt ist, und wo die bewußte Empfindung auftritt, eine meßbare Zeit (selbst bei der gespanntesten Aufmerksamkeit $^1/_{10}$—$^1/_{20}$ Sek.) verläuft. Die bewußte Empfindung ist Wahrnehmung (auf der ersten Stufe) und als solche die erste und unmittelbarste Erkenntnisform. Durch gesteigerte Aufmerksamkeit gewinnt diese Wahrnehmung zwar nicht an Intensität, aber an Klarheit und Deutlichkeit.

4. Die Empfindungen teilen sich zunächst in zwei Hauptklassen: in Innen- und Außen-Empfindungen. Jene werden nicht nach außen, sondern auf den eigenen Körper, diese dagegen werden nach außen bezogen und auch Sinnesempfindungen genannt.

1) Die Innenempfindungen.

§ 20.

1. Innenempfindungen, auch Körperempfindungen genannt, bringen den Zustand unseres leiblichen Organismus zum Bewußtsein und bekunden sich als angenehme und unangenehme Empfindungen. Sie werden vermittelt durch Nerven, welche im ganzen Organismus verbreitet sind und durch innere Vorgänge sowie durch Einwirkung von außen gereizt werden. Man faßt sie mitunter zusammen unter dem Namen „Gemeingefühlsempfindungen". Dahin gehören die unbestimmten Empfindungen in den inneren Organen, die Schmerzempfindungen, welche teils innerhalb des Organismus, teils an der Haut auftreten, und, wenn auch im allgemeinen gleichartig, doch nach den verschiedenen Teilen des Organismus eine lokale Färbung annehmen. Was insbesondere die mit den Tastempfindungen verbundenen Schmerzempfindungen der Haut betrifft, so nehmen nach Versuchen von Schiff die schmerzleitenden Fasern im Rückenmark einen anderen Lauf, als die tastempfindungsleitenden Fasern; entweder also sind beide Fasern schon an der Peripherie getrennt, oder der Eine (Tast- und Schmerz-) Empfindungsnerv spaltet sich erst im Rückenmark. Zu den Innenempfindungen gehören ferner die Empfindungen des Kitzels und Schauders, die Hunger- und Durst-Empfindungen, vorzüglich die Muskelempfindungen, d. h. diejenigen Empfindungen, welche mit der Bewegung der willkürlichen Muskeln verbunden sind.

2. Die Muskelempfindungen sind unter allen Innenempfindungen so bedeutsam, daß man einen besonderen Sinn, den Muskelsinn, angenommen hat. Durch denselben erfahren wir, welcher Muskel und in welchem Grade er kontrahiert ist. Er wohnt nur den willkürlichen, nicht den organischen Muskeln bei. Die Wichtigkeit desselben leuchtet dadurch ein, daß diese Muskelempfindungen unsere Außenempfindungen begleiten und auf diese Weise einen bedeutenden Anteil an der Ausbildung der Raumanschauung und an der Vermittlung objektiver Erkenntnisse haben. Im Muskelsinn besitzen wir ein genaues Maß der Bewegung, der Gewichtsbestimmung und der Kraftanstrengung zur Ausführung körperlicher Bewegungen. Richtige, durch Übung erworbene Schätzung der Muskelanstrengung bewirkt, daß manche Bewegungen (bei Handarbeiten, Turnen, Tanzen u. a.) leicht und anmutig ausgeführt werden; dem Muskelsinn verdanken wir die Erhaltung des Gleichgewichtes beim Gehen und bei anderen körperlichen Bewegungen.

3. Im Unterschiede von den Innenempfindungen nennen wir die-

jenigen, welche nach außen bezogen werden, Außenempfindungen. Ihre Vermittlung geschieht durch die sogen. Sinnesnerven (vgl. § 12, 3. a), welche peripherisch in besonderen Apparaten (Sinnesorganen) endigen und durch äußere Einwirkung gereizt werden. Es gibt fünf Sinnesorgane, welche mit den entsprechenden Nerven die fünf Sinne — Gesichts-, Gehörs-, Haut-, Geruchs- und Geschmacks-Sinn — ausmachen. Die Außenempfindungen, welche durch diese fünf Sinne vermittelt werden, heißen daher auch Sinnesempfindungen.

2) Die Sinnesempfindungen.

§ 21. Qualitative Verschiedenheit derselben.

1. Bei der großen Mannigfaltigkeit der Sinnesempfindungen haben wir ein Doppeltes zu untersuchen: einmal die qualitative Verschiedenheit derselben, dann die quantitative Verschiedenheit oder den verschiedenen Stärkegrad (Intensität) der qualitativ gleichen Empfindungen. Nun findet freilich zwischen den äußeren Eindrücken und den Empfindungen ein Parallelismus statt, so zwar, daß dem verschiedenen Eindrucke auch eine verschiedene Empfindung entspricht. Aber der nächste Grund der qualitativen Verschiedenheit liegt doch in der eigentümlichen Beschaffenheit der Sinne, von denen jeder nur eine bestimmte Klasse von Empfindungen vermittelt, der Gesichtssinn z. B. nur Licht-, der Gehörssinn nur Schall-Empfindungen u. s. w. Jeder Sinn beherrscht also ein von allen anderen specifisch verschiedenes Empfindungsgebiet. Innerhalb eines jeden Gebietes tritt dann wiederum eine Reihe von qualitativ verschiedenen Empfindungen auf, die ihren Grund sowohl in der äußeren Erregung als in der besonderen Beschaffenheit des betreffenden Sinnes haben.

2. Der Gesichtssinn hat zu seinem Organ den Sehapparat oder das Auge. Die Umfassung desselben bildet eine hohlkugelige weiße Hülle (sclerotica), welche an der Innenseite mit einem schwarzen Überzuge (Aderhaut [chorioidea]) bekleidet und vorn, wo sich die durchsichtige Hornhaut (cornea) ansetzt, rund ausgeschnitten ist. In der Innenfläche dieser Hohlkugel breitet sich der von hinten eintretende Sehnerv in einer häutigen Gestalt (retina) aus, welche aus zahlreichen, radial gestellten Stäbchen und Zapfen besteht. Die Zapfen vermitteln (nach Max Schultze) allein die Farbenempfindung, die Stäbchen nur die Empfindung von Hell und Dunkel. In der Mitte der Retina befindet sich der gelbe Fleck, die Stelle des deutlichen Sehens. Der ganze übrige Raum der Hohlkugel wird ausgefüllt durch drei lichtbrechende Medien (die wässerige Flüssig-

keit, die Kryſtallinſe und den Glaskörper). Alle dieſe Vorrichtungen dienen augenſcheinlich dazu, die Lichteindrücke durchzulaſſen und zu ſammeln und ſo der Netzhaut ein möglichſt getreues Bild des Gegenſtandes zu übermitteln. — Das Auge kann gereizt werden durch das Licht (adäquater Reiz), durch den elektriſchen Strom ſowie durch Druck oder Stoß (unadäquate Reize). Die Seele ſetzt aber alle dieſe Reize in Lichtempfindungen um. Die reinen Geſichtsempfindungen ſind die des Lichtes und ſeiner verſchiedenen Färbung und Helligkeit, alſo Farbenempfindungen. Das Sehen von Geſtalt, Lage, Entfernung, Richtung, Bewegung u. ſ. w. findet urſprünglich (im unentwickelten Seelenleben) nicht ſtatt, ſondern iſt angelernt und gehört der Stufe der Anſchauung an. — Was dann die Verſchiedenheit der Farbenempfindungen betrifft, ſo beruht dieſe auf der verſchiedenen Schwingungsgeſchwindigkeit des Lichtäthers und auf der Beſchaffenheit des Geſichtsſinnes. Die Transverſalſchwingungen des Lichtäthers nennen wir Lichtſtrahlen. Dieſe ſind an ſich nicht hell oder farbig, ſondern durch ihre verſchiedene Schwingungsgeſchwindigkeit bewirken ſie verſchiedene Reize des Sehnervs und veranlaſſen dadurch entſprechende Farbenempfindungen. Die äußerſten roten Lichtſtrahlen werden durch ungefähr 450 Billionen, die äußerſten violetten durch 790 Billionen Schwingungen in 1 Sek. erzeugt. Zwiſchen dieſen äußerſten Grenzen liegen in aufſteigender Reihe Orange, Gelb, Grün und Blau. Nun laſſen ſich alle möglichen Farben durch geeignete Miſchung aus drei (Grund-) Farben — Rot, Grün, Blau — hervorbringen, nämlich Violett aus Rot und Blau; Gelb aus Rot und Grün, Orange aus Rot und Gelb. Für jede dieſer drei Farben nimmt man beſondere in der Retina endigende Nervenfaſern an. Jeder Nervenfaden der Netzhaut ſpaltet ſich darnach an ſeinem Ende in drei Faſern, nämlich eine rot-empfindende, eine grün-empfindende und eine blau-empfindende. Indes giebt es doch kein Licht, welches ausſchließlich nur die rot-, oder nur die grün-, oder nur die blau-empfindenden Faſern reizt. Die verſchiedenen Farbenempfindungen erklären ſich darnach in folgender Weiſe: Jeder den Sehnerv treffende Lichtſtrahl reizt jede der drei Arten von Nervenfaſern, aber in quantitativ verſchiedenem Verhältniſſe. Das einfache Rot erregt am ſtärkſten die rot-empfindenden Faſern, ſchwach die beiden anderen; das einfache Gelb erregt mäßig ſtark die rot- und grün-empfindenden Faſern, ſchwach die blauen u. ſ. w. Jede Miſchfarbe erregt die verſchiedenen Faſern nach Maßgabe ihrer Zuſammenſetzung; Weiß erregt alle drei in ziemlich gleicher Stärke. Hiernach erklären ſich auch die komplementären Farben, d. h. ſolche, welche ſich einander zur weißen Farbe ergänzen (z. B. Rot und Blaugrün).

Bei diesen werden, wie beim weißen Licht, alle drei Fasern gleichmäßig erregt. Endlich, weil die durch die drei Fasern vermittelten Reize sich auf einem und demselben Nervenfaden fortpflanzen, so bleibt der Eindruck ein einheitlicher. — Für diese Theorie der Farbenempfindung sprechen folgende Thatsachen: Zunächst die mitunter vorkommende Erscheinung der (partiellen) Farbenblindheit, welche in dem angeborenen Unvermögen, eine gewisse Anzahl von Farben zu unterscheiden, besteht. Sie findet darin ihre Erklärung, daß dem Farbenblinden eine der Farbenempfindungen, gewöhnlich die des Rot, fehlt, daß also die rot-empfindenden Nervenfasern gelähmt sind, und daher eine Menge von Farben unrichtig aufgefaßt und unterschieden werden. Dann spricht dafür folgender Versuch: Fixiert man ein stark gerötetes Stückchen Papier etwa eine halbe Minute und wendet dann schnell den Blick auf eine weiße Fläche, so sieht man als Nachbild einen bläulichgrünen Fleck. Durch das lange Fixieren sind nämlich die rot-empfindenden Fasern ermüdet; es bleiben beim Anblick der weißen Fläche, die alle Farben enthält, die grün- und blau-empfindenden thätig.

Die Ansicht von den drei Arten von Nervenfasern stellte zuerst Young auf. Maxwell bestätigte dieselbe durch Untersuchung von Farbenblinden; Helmholtz (Physiologische Optik) führte sie weiter aus. — Betreffs der Farbenblindheit kennt man zwei Klassen: die am häufigsten vorkommende Rotblindheit, an welcher der Chemiker Dalton litt (daher auch Daltonismus genannt), und die Grünblindheit.

3. Der Gehörssinn hat zu seinem Organ den Gehörapparat oder das Ohr, welches aus dem eigentlichen Gehörapparat (Labyrinth) und dem Schallleitungsapparat besteht. Das Labyrinth ist eine (aus dem Vorhof, den Bogengängen und der Schnecke zusammengesetzte) knöcherne Haut und mit einer wässerigen Flüssigkeit erfüllt. Der Hörnerv teilt sich in jedem Ohr in zwei Äste. Der eine (Schneckenast) endigt in den Windungen der Schnecke in sehr zahlreichen feinen Stäbchen (den Cortischen Fasern). Der andere (Vorhofast) endigt in dem Vorhof und steht in Verbindung mit den Hörhärchen und Hörsträngen. Der Schallleitungsapparat besteht aus der Paukenhöhle (in welcher sich Hammer, Steigbügel und Ambos befinden), dem Trommelfell, dem äußeren Gehörgang und dem äußeren Ohr (Fangapparat der Schallwellen). — Das Gehör ist nur für Eine Art von Einwirkung, nämlich für Schall- oder Luft-Schwingungen, empfänglich, für alle anderen (unadäquaten) Reize dagegen völlig gleichgültig. Die reine Gehörsempfindung ist nur der Schall, aber nicht Richtung desselben, Entfernung des schallenden Gegenstandes, sowie auch nicht Pause, Harmonie u. s. w. Die Schallempfindungen des Ohres

sind aber noch mannigfaltiger als die Lichtempfindungen des Auges. Wir unterscheiden nicht allein eine Vielheit von Tönen, sondern auch Klang und Geräusch.

a) Der Ton ist ein vollkommen ruhig und, so lange er besteht, gleichmäßig fortdauernder Schall. Diese ruhige Gleichmäßigkeit beruht in gleichmäßig andauernden und periodisch, d. h. in gleichen Zeitintervallen gleich oft wiederkehrenden Luftschwingungen, und die Verschiedenheit der Töne ist bedingt durch die verschiedene Anzahl der Luftschwingungen in einer bestimmten Zeiteinheit. (32 Schwingungen in 1 Sek. bewirken den tiefsten, etwa 33 000 Schwing. den höchsten [noch unterscheidbaren] Ton.) Ein Ton, der doppelt so viele Schwingungen in derselben Zeit wie ein anderer erfordert, bildet zu diesem die Oktave; $^3/_2$ bildet die Quinte, $^4/_3$ die Quarte, $^5/_4$ die große, $^6/_5$ die kleine Terz u. s. w. Auf diesem Verhältnis der Schwingungszahlen beruht die Harmonie und Disharmonie zugleich klingender Töne.

b) Der Klang oder die Klangfarbe des Tones erklärt sich aus den verschiedenen mitklingenden Obertönen. Wenn man nämlich eine gespannte Saite anschlägt, und dann die halbe Saite, so bemerkt man, daß mit jenem Tone dieser (die Oktave) schon mitklang; ebenso, wenn die ganze und dann der vierte Teil der Saite angeschlagen wird. Solche Obertöne klingen mit jedem Tone mit (am wenigsten mit dem Orgelntone), und zwar verschiedene und verschieden stark, je nach Verschiedenheit der Töne und der klingenden Körper.

c) Das Geräusch endlich beruht auf ungleichmäßigen, nicht periodischen Luftschwingungen; z. B. Knallen, Knarren, Rauschen, Schrillen, Prasseln, Knistern, Knirschen, Sausen, Brausen u. dgl.

Es giebt also nur zwei verschiedene Schallarten, Töne und Geräusche. Man nimmt nun an, daß die Geräusche durch den Vorhof ast vermittelt werden, die Töne aber durch den Schneckenast, und zwar in der Weise, daß für alle einfachen Töne besondere Gehörnervenfasern (die Cortischen Fasern) vorhanden sind. Auf diese Weise erklären sich die verschiedenen Tonempfindungen ganz ähnlich wie die Farbenempfindungen. (Jedoch ist beim Gehörsinn noch keine der Farbenblindheit analoge Erscheinung beobachtet, daß nämlich durch krankhafte Einflüsse die Empfänglichkeit für gewisse Töne verloren gehe.) Je nach der verschiedenen Schwingungsgeschwindigkeit der Luftwellen werden die einzelnen Nervenfasern erregt und vermitteln die entsprechenden Töne, gerade so wie der verschiedenen Schwingungsgeschwindigkeit der Ätherwellen entsprechend die einzelnen Gesichtsnervenfasern erregt werden. Aber während die qualitativ ver-

schiedenen Tonempfindungen sich ordnen lassen parallel den quantitativen Verhältnissen des objektiven Eindruckes, so zwar, daß der geometrischen Reihe der Schallschwingungen die arithmetische Reihe der Tonhöhen entspricht, lassen die verschiedenen Gesichtsempfindungen eine solche Anordnung nicht zu. Denn die einzelnen Schalleindrücke sind vollständig getrennt, die Lichteindrücke dagegen verschmolzen. Es paßt dieses zu dem Zwecke der beiden Sinne. Das Auge vermittelt nur das Nebeneinander (die Raumvorstellung), das Ohr das Nacheinander (die Zeitvorstellung). Außerdem gewährt der Gesichtssinn weniger Überzeugungskraft als der Gehörssinn.

Vgl. über die Gehörsempfindungen Helmholtz, Die Lehre von den Tonempfindungen.

4. Der Hautsinn hat zu seinem Organ die in den Gefühlswärzchen (Papillen) der Haut endigenden Empfindungsnerven. Jede Papille enthält wahrscheinlich eine Nervenfaserendung. In vielen größeren Papillen (namentlich an der Handfläche und der Fußsohle) ist ein eigentümliches Organ (Tastkörperchen). Die reinen Hautempfindungen sind Druck- und Temperaturempfindungen.

a) Die Druck- oder eigentlichen Tastempfindungen entstehen durch Berührung der Haut mit ponderablen Stoffen. Die Verschiedenheit der Tastempfindungen hängt zunächst ab von der Verschiedenheit der berührten Objekte. Darnach unterscheiden wir die Empfindungen des Rauhen, Harten, Festen, Scharfen, Spitzen, Stumpfen, Glatten, Weichen, Lockeren u. dgl. Die Tastempfindungen sind ferner bei derselben Druckstärke verschieden nach der Verschiedenheit der berührten Hautoberfläche, und da diese Empfindungen zwar nicht ursprünglich, aber allmählich lokalisiert, d. h. auf die peripherischen Enden der erregten Nerven bezogen werden, so vermittelt der Tastsinn die Kenntnis der einzelnen Hautstellen (daher von Weber Ortsinn genannt). Zwei Eindrücke (z. B. zwei Zirkelspitzen) auf der Haut werden noch als verschieden empfunden, wenn ein bestimmter Zwischenraum zwischen denselben ist. Die Größe dieses Zwischenraumes variirt nach den einzelnen Hautstellen zwischen $^1/_2$ Paris. Lin. (an der Zungenspitze) und 30 Par. Lin. (am Rücken). Da nun diejenigen Hautstellen, welche die größte Schärfe in der Unterscheidung örtlich verschiedener Eindrücke haben, auch die meisten Nervenfasern besitzen, so scheint, daß die Verschiedenheit der Tastempfindungen in der verschiedenen Erregbarkeit der Hautnervenfasern begründet ist. Mit dem Tastsinn ist auch die Fähigkeit gegeben, die Druckstärke (das Gewicht) eines Körpers zu bemessen, aber längst nicht in der Feinheit, wie beim Muskelsinn.

Häufig sind auch Schmerzempfindungen mit den Tastempfindungen verbunden, aber auch dann nicht unzertrennlich. Man kann die Schmerzempfindung verlieren, ohne daß die Tastempfindung aufhört. (Anästhesie, z. B. durch Ätherisiren.)

b) Die Temperaturempfindungen (des Heißen, Warmen, Lauen, Kalten) werden durch dieselben Nerven vermittelt, durch welche wir Druckempfindungen empfangen, und sie scheinen auch nur eine besondere Art von Druckempfindungen zu sein. Wärme ist Bewegung der kleinsten Teilchen eines Körpers. Wird unsere Haut erwärmt, so geraten die Gewebsteilchen in lebhaftere Bewegung, das Gewebe dehnt sich aus, und die Nervenendung wird weniger gedrückt. Diese Druckverminderung kann die Wärmeempfindung geben. Wird dagegen die Haut erkältet, so zieht sich das Hautgewebe zusammen, das Nervenende wird stärker gedrückt und vermittelt dadurch Kälteempfindung. Die Stärke der Temperaturempfindung richtet sich nicht allein nach der Temperatur des einwirkenden Körpers, sondern auch nach der jedesmaligen Temperatur unserer Haut, und nach den verschiedenen Hautstellen, sowie nach der Größe der berührten Hautfläche.

Über den Tastsinn vgl. Weber, Art. „Tastsinn" in Wagners Handwörterbuch der Physiologie.

5. Die behandelten drei Sinne bezeichnet man als höhere Sinne, weil sie am meisten objektiv sind und die Auffassung der Außendinge vorzugsweise vermitteln. Von ihnen unterscheiden sich Geruchs- und Geschmackssinn als niedere Sinne dadurch, daß sie nur in Verbindung mit jenen zur Erkenntnis der Außenwelt beitragen und mehr dem animalischen Leben dienen, auch nicht infolge mechanischer Bewegung, sondern durch einen chemischen Prozeß erregt werden.

a) Was zuerst den Geruchssinn betrifft, so wird der Geruchsnerv, welcher in einem Teile der die Nasenlöcher auskleidenden Schleimhaut in feinster Verzweigung ausgebreitet ist, nur durch Riechstoffe in gasförmigem Zustande affiziert. Ob für die verschiedenen Geruchsempfindungen auch entsprechende Nervenfasern vorhanden sind, muß dahingestellt bleiben. Wir unterscheiden eine Menge von Geruchsempfindungen, ohne daß wir sie mit einander vergleichen und auf wenige Geruchsklassen zurückführen können. Diese Unbestimmtheit hat auch darin ihren Grund, daß sich die Geruchsempfindungen leicht und fast ununterscheidbar mit anderen Empfindungen, namentlich mit Geschmacks- und Tastempfindungen, kombinieren (z. B. das Prickelnde, Stechende, Beißende mancher Gerüche ist Tastempfindung). Zudem sind die Gerüche subjektiv sehr verschieden. Was dem einen angenehm

riecht, widert nicht selten den andern an. Für die Auffassung äußerer Dinge sind Gerüche somit wenig geeignet; desto bedeutungsvoller sind sie für das vegetative Leben, zur Unterscheidung der Nahrungsmittel: sie sind Wecker der Triebe, daher bei den Tieren besonders ausgebildet, und stehen auch beim Menschen in naher Beziehung zum Begehrungsvermögen.

b) Der Geschmackssinn, welcher zu seinem Organ zwei auf der Zungenschleimhaut und am oberen Teile des weichen Gaumen ausgebreitete Nerven hat, kann nur durch den galvanischen Strom und durch eine Anzahl von Flüssigkeiten (und solche feste Körper, die im Speichel löslich sind) erregt werden. Als durchaus verschiedene Geschmacksempfindungen unterscheidet man den sauren, süßen, bitteren und salzigen Geschmack. Zwischen diesen giebt es mannigfache, bis ins Unbestimmte verlaufende Zwischenstufen. Der Grund dieser qualitativen Verschiedenheit liegt wohl zuerst in der chemischen Natur der reizenden Flüssigkeit. Es giebt indes Stoffe, die ganz verschiedene chemische Beschaffenheit haben und doch ganz ähnliche Geschmacksempfindungen erregen. Zudem erregen manche Gegenstände an verschiedenen Stellen der Zunge verschiedene Geschmacksempfindungen. Daher liegt die Vermutung nahe, daß für die Vermittlung der verschiedenen Geschmacksempfindungen auch verschiedene Zungenpapillen eingerichtet sind. Außerdem hängt die Verschiedenheit der Geschmacksempfindungen ab von dem Zustande der absondernden Mundhöhle, sowie von der empfindenden Persönlichkeit. Endlich verknüpfen sich die Geschmacksempfindungen leicht mit Tast- und Geruchsempfindungen. Eine Reihe von sogen. Geschmacksempfindungen sind bloß eine Verbindung von Geschmacks- mit Tast- oder Geruchsempfindungen, oder letztere allein. Der mehlige, sandige, körnige, fettige, wässerige, herbe, scharfe, beißende, stechende, brennende . . . Geschmack sind eigentliche Tastempfindungen, welche gerade durch die Zunge aufs feinste vermittelt werden; das Schmecken kommt hier nur nebenbei zur Geltung. Ferner der würzige, aromatische, duftige . . . Geschmack sind Geruchsempfindungen.

Vgl. über die behandelten fünf Sinne W. Preyer, Die fünf Sinne des Menschen.

6. Die qualitative Verschiedenheit der Empfindungen führt man also in erster Instanz auf die Verschiedenheit der empfindenden Nerven und Nervenfasern (die sogen. specifische Energie derselben) zurück. Es fragt sich nun, wie wir uns dieselbe zu denken haben. Bei jeder Außenempfindung ist ein äußerer Erreger, ein Sinn und die empfindende Seele

mitbeteiligt. Nun kann die letztere nicht allein der Grund der verschiedenen Qualitäten der Empfindungen sein. Denn sonst müßte sie, durch jeden beliebigen Eindruck erregt, jede beliebige Empfindung setzen können. Aber auch die Verschiedenheit der äußeren Erreger kann den Grund der verschiedenen Empfindungen nicht allein abgeben. Denn ein und derselbe Gegenstand vermag nacheinander wenigstens die drei höheren Sinne zu reizen. Ein Eisenstab z. B., mäßig bewegt, vermittelt zunächst nur durch unmittelbare Berührung Druck- und Wärmeempfindung. Bei 32 Schwingungen in 1 Sekunde vernimmt das Ohr den tiefsten Ton und dann die ganze Reihe der Töne bis zu 33 000 Schw. Dann tritt Stille ein, bis mit 18 Million. Schw. strahlende Wärme entsteht; mit steigender Geschwindigkeit (450 Bill. Schw.) vernimmt das Auge ein dunkles Rot, dann nach einander die ganze Farbenreihe. Darauf tritt wieder völlige Dunkelheit ein. — Es bleiben also, wenn weder die Seele noch die Objekte für sich die Verschiedenheit der Sinnesempfindungen begründen, nur noch die Sinnesorgane übrig. Die Endapparate der Sinnesnerven (die Zapfen der Netzhaut, die Cortischen Fasern, die Papillen an der äußern Haut und den Schleimhäuten) sind so mannigfach und kunstvoll gebildet, daß sie zur Übermittlung verschiedener Reize zu dienen scheinen. Diese Annahme gewinnt jedoch nur beim Gesichtssinn einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit durch die Thatsache der Farbenblindheit, während beim Gehörsinn eine ähnliche Erscheinung bis jetzt nicht aufzuweisen ist. Über die beiden niederen Sinne läßt sich ohnehin wegen der Unbestimmtheit der verschiedenen einschlägigen Empfindungen wenig oder nichts in dieser Beziehung ausmachen. Allein, wenn man jener Annahme auch beipflichtet, so ist für die Erklärung der qualitativen Verschiedenheit der Sinnesempfindungen noch nicht viel gewonnen. Denn wie und warum die Netzhaut nur Licht, das Labyrinth nur Schall u. s. w. vermittelt; wie und warum die einen Zapfen in der Netzhaut nur rotes, die anderen nur grünes Licht, die eine Cortische Faser in der Ohrschnecke nur diesen, die andere nur jenen Ton, die eine Papille der Haut nur diese, die andere nur jene Druckempfindung vermitteln — läßt sich aus der bloßen Beschaffenheit dieser Apparate nicht erklären und bleibt physiologisch überhaupt unbegreiflich. Dazu kommt, daß, wenn man einen Sinnesnerv durchschneidet und dann das mit dem Gehirn noch verbundene Ende mechanisch reizt, nicht die Empfindung des mechanischen Druckes, sondern die specifische Empfindung des betreffenden Sinnes entsteht. (Der Gesichtsnerv vermittelt Licht-, der Gehörsnerv Schallempfindung u. s. w.) Also käme die specifische Energie wenigstens nicht allein den Endapparaten, sondern auch den zugehörigen Nerven zu. Nun aber sind alle

einzelnen Nervenfasern vollkommen gleich und schlechthin ununterscheidbar. Zuletzt muß es darum offenbar die Seele sein, welche als belebendes Princip des Organismus jedes Organ lebendig und empfindungsfähig erhält und die Sinnesapparate mit den zugehörigen Nerven und Nervenfasern so stimmt, daß sie nur für bestimmte Reize empfänglich sind.

7. Gegen die Lehre von den specifischen Sinnesnerven wird übrigens Instanz erhoben durch Erfahrungen, die man an Somnambulen, Magnetisirten u. a. gemacht haben will, welche durch andere Organe als die specifischen Sinne die entsprechenden Empfindungen gehabt hätten (z. B. Sehen mit der Nasenspitze, Schmecken mit der Magengrube). Ob ein solches sogen. Sinnesvikariat möglich sei, läßt sich schwerlich entscheiden. Sicher aber giebt es ein Sinnessurrogat, d. h. beim Fehlen eines Sinnes können andere, insbesondere der Tastsinn in der Weise stellvertretend eintreten, daß sie jenen Mangel, wie z. B. bei Laura Bridgman [1], fast vollständig ersetzen.

§ 22. Die quantitative Verschiedenheit der Sinnesempfindungen.

1. Die quantitative Verschiedenheit oder die verschiedene Intensität der Empfindungen, wodurch der Klarheitsgrad derselben bedingt ist, hängt beim Gesichts-, Gehörs- und Tastsinn ganz von der Stärke des Reizes ab. Nimmt der Reiz zu, so steigert sich die Empfindung; nimmt er ab, so sinkt sie. Aber dieses gilt nur zwischen einer Minimalgrenze, unterhalb welcher der Reiz nicht empfunden wird, und einer Maximalgrenze, oberhalb welcher die Zunahme des Reizes keine Zunahme der Empfindung bewirkt. Innerhalb dieser Grenze wächst (nach Fechner) die Empfindung nicht proportional mit dem Reize, sondern viel langsamer, nämlich proportional mit dem Logarithmus des Reizes. Dieses Gesetz gilt für Temperatur, Druck, Helligkeit; ganz genau auch für die qualitativ verschiedenen Töne der Tonleiter; nur nicht für die Farbenskala.

2. Jeder Reiz muß also zuerst einen bestimmten Stärkegrad besitzen, um eine bewußte Empfindung zu vermitteln. Fechner nennt den Punkt, wo das Bewußtsein oder die Merklichkeit eines Reizes beginnt, die Reizschwelle. Sie ist für die verschiedenartigen Empfindungen verschieden und noch nicht für alle festgestellt. (So bemerkt man noch

[1] Laura Bridgman, geb. 1829 zu Hannover in New-Hampshire in Amerika, verlor im zweiten Lebensjahre Gesicht, Gehör und Geruch vollständig, ihren Geschmack beinahe und behielt nur den Tastsinn. Mit Hülfe eines geschickten Taubstummenlehrers hat sie es zu einer hohen Stufe intellektueller Bildung gebracht.

den Schall eines 1 Milligramm schweren Korkkügelchens, welches aus der Höhe von 1 Millimeter auf eine Glasplatte fällt, wenn das Ohr in geradliniger Richtung 91 Millimeter entfernt ist. Der Druck auf Stirn, Schläfe, Augenlider, Handrücken wird schon bei einem Gewicht von 0,002—0,004 Grammen verspürt u. s. w.)

3. Ferner muß auch der Zuwachs des Reizes zu einer vorhandenen Empfindung eine bestimmte Größe erreichen, um die Verstärkung der Empfindung merklich zu machen. Fechner nennt den Punkt, wo die Merklichkeit eines Reizunterschiedes beginnt oder schwindet, die Unterschiedsschwelle, und es hat sich herausgestellt, daß der Zuwachs eines Lichtreizes, um gemerkt zu werden, $^1/_{100}$, der Zuwachs eines Druck-, Temperatur- und Schallreizes $^1/_3$, der Zuwachs einer Muskelempfindung $^1/_{17}$ der vorhandenen ganzen Reizstärke sein muß. Dieses konstante Verhältnis besteht indes nur innerhalb gewisser Grenzen. Denn wie es nach unten hin eine Minimalgrenze giebt, unterhalb welcher der (zu schwache) Reiz nicht mehr vernommen wird, so besteht auch nach oben hin eine Maximalgrenze, über welche hinaus die Empfindung nicht mehr zunimmt, so sehr auch die Intensität des Reizes sich steigern mag. Dieser Grenze nähert man sich nur allmählich, so zwar, daß eine Zeit lang die Empfindung in einem konstanten Verhältnis zum äußeren Reize wächst, dann langsamer, bis sie zuletzt trotz des Reizzuwachses nicht mehr steigt. (Während z. B. der Druckzuwachs, um bemerkt zu werden, anfangs regelmäßig $^1/_3$ des vorhandenen Druckes beträgt, muß er bei fortgesetzter Steigerung später $^1/_2$ oder sogar $^3/_4$ desselben ausmachen; endlich hört die Merklichkeit des Zuwachses ganz auf.) Also innerhalb gewisser Grenzen steht der Zuwachs eines Reizes, welcher den merklichen Zuwachs einer Empfindung bewirkt, zur ganzen vorhandenen Reizstärke in einem konstanten Verhältnisse. Dieses ist das sogenannte Weber'sche Gesetz, welches wir allgemein so ausdrücken können: Zuwachs und Abnahme der Stärke einer Empfindung hängt in der Weise von dem bedingenden Reize ab, daß der Zuwachs des Reizes zu dem Reize selbst immer in demselben Verhältnisse steht. Die Richtigkeit dieses Gesetzes ist für alle Sinnesgebiete, auf welchen bis jetzt quantitative Bestimmungen möglich waren (für die höheren Sinne, sowie für die Muskelempfindungen und die Schmerzempfindungen der Haut), nachgewiesen, wenn auch die Maßzahlen des Reizzuwachses in betreff der einzelnen Empfindungen noch nicht den hinlänglichen Grad der Genauigkeit besitzen. Bei den Geschmacks- und Geruchsempfindungen scheitert eine genaue Untersuchung der Intensitätsunterschiede an der Unbestimmtheit, der subjektiven Färbung und der leichten Verschmelzung derselben mit anderen Empfindungen.

4. Es fragt sich nun, wie sich diese Intensitätserscheinungen psychologisch deuten lassen. Wir müssen hier auf die Beschaffenheit des Bewußtseins (§ 17) zurückgehen und das Bewußtwerden der Empfindung von der Empfindung als solcher wohl unterscheiden. Zum Bewußtwerden oder Merken (Unterscheiden) gehört ein gewisser Grad der Bestimmtheit der Empfindung, welcher für die einzelnen Sinne je nach ihrer Beschaffenheit verschieden ist. Wenn eine bestimmte Reizschwelle für das Bewußtwerden der Empfindung vorhanden ist, so gilt diese nicht für die Empfindung als solche. Das Geräusch des allgemeinen Raupenfraßes im Walde besteht aus der Summe der Geräusche, die jede einzelne Raupe macht. Diese einzelnen Geräusche sind für sich zu schwach, um vernommen zu werden (liegen unter der Reizschwelle), und doch müssen sie nicht allein die Nerven, sondern auch die Seele affizieren, weil sie sonst auch in ihrer Vielheit dieselbe nicht affizieren könnten. Dasselbe gilt vom Geräusche des Bienenschwarmes, vom Geläute der Glocken, das wir aus weiter Ferne vernehmen, wenn auch das Geläute jeder Glocke für sich nicht mehr vernehmbar ist, vom Geruche des Blumenbeetes aus einer Ferne, wo der Geruch der einzelnen Blume nicht mehr empfunden wird u. s. w. In allen diesen Fällen ist die Vielheit der Reize nur notwendig, damit die affizierte Seele die Empfindung merke. — Ferner vermitteln Reize, die an und für sich über der Reizschwelle liegen, unter Umständen keine bewußte Empfindung und umgekehrt. So hört man am Tage manche Geräusche nicht, welche in der Stille der Nacht vernommen werden (z. B. das Tiktak der Uhr, den Luftzug des Kamins). Man sieht am hellen Tage die Sterne gar nicht und den Mond viel blasser als des Nachts. Nun affizieren doch auch bei Tage die Strahlen der Sterne das Auge, die Geräusche der Uhr, des Luftzuges im Kamin das Ohr und (wenn anders die Empfindungsfähigkeit der Seele dieselbe ist) auch die Seele, nur nicht stark genug, um bemerkt, bestimmt unterschieden zu werden. Wenn zu einem Lotgewicht, das jemand in der Hand hält, ein Lot hinzugefügt wird, so bemerkt er die Gewichtszunahme, nicht aber, wenn das Lot zu einem Centner gelegt wird (nach dem Weberschen Gesetze). Das Lot bewirkt in beiden Fällen einen Druck auf die Haut und eine Affektion der Seele, aber die Merkbarkeit oder die Möglichkeit des Unterscheidens muß sich nach der Größe der vorhandenen Empfindung richten. — Weiterhin haben Übung und Angewöhnung zur Folge, daß der eine einen viel schwächern Eindruck schon merkt, welcher an dem anderen spurlos vorübergeht (z. B. der Wilde riecht die Spur der Feinde, sieht ihre Fußstapfen im Grase, vernimmt ihr Geräusch aus weiter Ferne). Diese Schärfung der

Sinne hat wohl nur darin ihren Grund, daß die Seele nicht den physischen Sinnesapparat, sondern ihr Unterscheidungsvermögen steigert. Daher erklärt sich endlich auch, weshalb qualitativ verschiedene Empfindungen uns viel leichter zum Bewußtsein kommen, als verschiedene Grade derselben Empfindung; weil nämlich die Unterscheidung bei jenen viel leichter als bei diesen zu machen ist.

Über das Webersche Gesetz des Empfindungsmaßes vgl. Weber, Art. „Tastsinn" in Wagners Handwörterbuch; ganz besonders aber Fechner, Elemente der Psychophysik, 1860, sowie Otto Caspari, Die psychologische Bewegung in Rücksicht der Natur ihres Substrats, 1868. — Über die Sinnesempfindungen im ganzen vgl. noch Ulrici, Gott und der Mensch; Wundt, Vorles. über Menschen- und Tierseele, 1863, sowie dessen Handbuch der Physiologie des Menschen, 1868; Fick, Lehrb. der Anatomie und Physiologie der Sinnesorgane, 1864.

b) Die Anschauung.

§ 23. Entwicklung derselben.

1. Alle Sinnesempfindungen als solche sind subjektive Seelenzustände und an sich keine getreuen Abbilder dessen, was um uns ist, geschieht und auf uns einwirkt. Es giebt ja an sich keine Farben, Töne, Gerüche u. s. w. in der Welt, sondern nur durch die specifische Energie der Sinnesorgane geschieht es, daß gewisse Einwirkungen von außen in die verschiedenen Sinnesempfindungen umgesetzt, und daher dieselben Objekte von verschiedenen Sinnen ganz verschieden, sowie ganz verschiedene Objekte von denselben Sinnen gleichartig empfunden werden. Nichtsdestoweniger nehmen wir mittelst der Sinne die Außenwelt wahr; wir beziehen unsere Sinnesempfindungen unmittelbar auf ausgedehnte Gegenstände, und falls wir nicht dem subjektiven Idealismus, welcher das Dasein der Außenwelt für uns leugnet, beipflichten wollen, so müssen wir annehmen, daß wir mit den Sinnen wirklich existierende Außendinge auffassen. Diese unmittelbare Auffassung räumlicher Gegenstände und weiterhin eines Dinges mit seinen Merkmalen mittelst unserer Sinne nennen wir Anschauung oder Raumwahrnehmung oder auch Dingwahrnehmung, und diese bildet die zweite Form der Wahrnehmung.

2. Über die Frage, ob die Raumwahrnehmung ursprünglich und unmittelbar mit der Sinnesempfindung gegeben sei, oder erst allmählich durch die Erfahrung zustande komme, gehen die Ansichten auseinander. Die einen (Nativisten genannt) behaupten, daß unsere Sinnesempfindungen ursprünglich schon örtliche Bestimmtheiten enthalten, also die Raumwahrnehmung uns gewissermaßen angeboren sei. Die anderen

(Empiristen) dagegen sind der Ansicht, daß die Raumwahrnehmung erst allmählich durch die Erfahrung gewonnen werde. Die letztere Ansicht dürfte allein auf Wahrheit Anspruch machen: Ursprünglich sind die Sinnesempfindungen bloß die reinen Empfindungen des Lichtes, Schalles, Druckes u. s. w. Die örtliche Bestimmtheit associiert sich erst später mit denselben. In betreff des Gesichtssinnes scheint dieses durch die Aussagen geheilter Blindgeborener festgestellt [1]. Die Raumwahrnehmung wird also nach und nach angelernt, und da vorzugsweise durch den Gesichtssinn die Raumwahrnehmung erworben wird, so nennen wir sie Anschauung. (Nur im uneigentlichen Sinne kann die unmittelbare geistige Erkenntnis [intellektuelle] Anschauung genannt werden.) Da das Anschauungsvermögen ein erworbenes Vermögen ist, so müssen wir die Art und Weise, wie es erworben wird, näher in Betracht ziehen.

3. Weil die Anschauung fertig ins Bewußtsein tritt, so giebt uns die unmittelbare Selbstbeobachtung keine Aufklärung über die allmähliche Ausbildung derselben. Indes steht es erfahrungsgemäß fest, daß Gehörs-, Geschmacks- und Geruchssinn an und für sich zur Raumauffassung in keiner Beziehung stehen, und daß nur Gesichts- und Tastsinn eigentliche Raum wahrnehmende Sinne sind. Nun haben gerade diese beiden Sinne eine solche Beschaffenheit, daß sie der Seele die unmittelbare Wahrnehmung des Räumlichen zu ermöglichen scheinen. Denn die Netzhaut des Auges ist eine äußerst feine Mosaik von empfindenden Nervenfasern, deren jede ihren Eindruck isoliert zum Gehirn fortzupflanzen vermag. Deshalb kann ein dem räumlichen Bilde auf der Netzhaut ähnliches im Gehirn vor die Seele treten, um unmittelbar von ihr auf-

[1] Der englische Arzt Cheselden heilte einen 15jährigen Blindgeborenen. Demselben schienen zuerst alle Gegenstände seine Augen zu berühren. Einige Gegenstände erschienen seinem Gesichte so angenehm, wie die weichen, glatten Objekte seiner Hand. Er vermochte anfänglich keine Gestalt zu erkennen, noch die eine von der anderen zu unterscheiden. Somit empfand er anfänglich weder Entfernung, noch Gestalt, noch Größe der Dinge. — Der deutsche Arzt Dr. Franz operierte einen 18jährigen Blindgeborenen. Dieser sah beim ersten Öffnen des Auges nur ein ausgedehntes Lichtfeld, in welchem alles matt und stumpf, verwirrt und in Bewegung erschien. Beim zweiten Öffnen (zwei Tage später) erblickte er eine Anzahl wässeriger Kreise, die den Stellungen des Auges folgten, sich mit ihm bewegten und stillstanden, und erst nach und nach ganz verschwanden. Als er so die Fähigkeit zu sehen erlangt hatte, erschienen ihm anfänglich alle Gegenstände so nahe, daß er sich fürchtete, mit ihnen zusammenzustoßen, obwohl sie in Wirklichkeit weit von ihm entfernt waren. Er sah jedes Ding weit größer, als er nach der Vorstellung, welche er sich durch den Tastsinn von ihm gebildet hatte, erwartete. Alle Gegenstände erschienen ihm völlig flach.

genommen zu werden. Ebenso ist die Haut eine Mosaik von Verästlungen zahlreicher Empfindungsnerven, von denen jede Faser ihren Reiz isoliert zum Gehirn leitet; daher auch hier ein Nebeneinander von Eindrücken oder ein Ausgedehntes unmittelbar von der Seele aufgefaßt werden kann. Nichtsdestoweniger ist die Raumwahrnehmung keine unmittelbare abbildliche Übertragung der Raumverhältnisse der Außenwelt auf die Seele. Denn abgesehen davon, daß bei dieser Annahme die Seele alles in winzig kleiner Gestalt und durch einen dunklen Fleck (den Mariotteschen Fleck) unterbrochen, sowie bloß flächenhaft, doppelt und umgekehrt sähe, und dadurch die Gesichts- mit der Tastwahrnehmung in Widerstreit treten würde, so ist die Seele ein einfaches, unausgedehntes Wesen, in welcher räumliche Bilder als solche keinen Platz finden. Nur in ausgedehnter Weise kann die wahrgenommene Ausdehnung in der Seele sein. Wie also die einfache Empfindung nicht der sinnliche Reiz, sondern ein Produkt der Seele infolge des Reizes ist, so ist die Raumanschauung nicht das ausgedehnte Bild auf der Netzhaut, sondern sie wird auf Veranlassung desselben von der Seele hervorgebracht. Deshalb ist der Raum aber auch nicht, wie Kant wollte, eine angeborene (aprioriſche) Form unseres sinnlichen Wahrnehmungsvermögens, wornach wir dem sinnlichen Eindruck die Form der Ausdehnung geben, sondern wir rekonstruieren in uns auf Grund der Einwirkung die räumlichen Verhältnisse der Außenwelt.

4. Diese Raum-Rekonstruction wird der Seele ermöglicht durch die beiden Raumsinne (Gesichts- und Tastsinn) und durch den mit ihnen in Verbindung stehenden Muskelsinn (vgl. § 20, 2). Gehen wir zunächst vom Tastsinne aus, so begegnen wir hier der auffallenden Erscheinung, daß die Hautempfindungen an der Hautstelle auftreten, wo die äußere Einwirkung stattfindet. Dieses sogen. Lokalisieren der Empfindungen ist nicht ursprünglich (denn da jede Empfindung an sich nur eine Affektion der Seele und ohne alle örtliche Beziehung ist, so weiß das Kind anfänglich nicht, wo es den Druck, die Temperatureinwirkung, den Schmerz empfindet), sondern entsteht allmählich, aber unwillkürlich. Und zwar muß der Grund dieses Lokalisierens in der Seele liegen. Denn weil die Empfindung als solche gar keine örtliche Beziehung hat und daher so gut im Gehirn als in den peripherischen Nervenenden auftreten kann, so kann das Versetzen derselben an eine bestimmte Örtlichkeit nur von der Seele ausgehen. Diese wird augenscheinlich dazu unbewußt aus Zweckmäßigkeitsgründen getrieben, weil das Auftreten der Empfindungen an den peripherischen Nervenenden für die Erhaltung des Organismus bedeutsam ist. Je bestimmter nun das Kind die einzelnen Druckempfin-

dungen unterscheidet, desto bestimmter werden diese in die peripherischen Nervenenden verlegt. Die tastende Hand (und das die Betastung begleitende Auge) wirkt mit zu dieser bestimmten Unterscheidung und Lokalisierung, sowie zur Raumwahrnehmung überhaupt. Denn die Berührung verschiedener Hautstellen mit der Hand ist von Muskelempfindungen begleitet, durch welche die Entfernung der berührten Stellen von einander wahrgenommen wird. So vermittelt eine fortgesetzte Betastung die Wahrnehmung der Raumverhältnisse des eigenen Körpers. Wendet sich die tastende Hand nach außen und berührt Gegenstände, so entsteht zunächst nur eine Druckempfindung. Aber die Bewegung der tastenden Hand oder der Finger ist mit Muskelempfindungen verbunden, wodurch die Entfernung der einzelnen berührten Stellen von einander und vom eigenen Körper gemessen wird. Durch fortgesetzte Berührung wird die Flächen- und Tiefendimension, die Gestalt und Lage des Gegenstandes wahrgenommen. Auf diese Weise ist dem Blindgeborenen durch Druck- und Tastempfindungen die Raumwahrnehmung ermöglicht; viel leichter aber dem Sehenden, bei welchem das Tasten unter Aufsicht des Auges steht.

5. Auch beim vollkommeneren Raumsinne, dem Gesichtssinne, verhelfen die mit den Lichtempfindungen verbundenen Muskelempfindungen der Seele zur Raumwahrnehmung. Ganz deutlich wird nur das gesehen, was sich auf dem gelben Fleck der Netzhaut abbildet. Jeder im Sehfelde auftretende Lichtreiz wird unwillkürlich infolge von Reflexbewegung nach dem gelben Fleck hinbewegt. Indem nun das Auge von verschiedenen Lichtreizen getroffen wird und sich daher von dem einen zum anderen hinwendet, bekommt die Seele nicht allein verschiedene Licht-, sondern auch Bewegungsempfindungen; und dadurch, daß sie die einzelnen Augbewegungen nach oben und unten, nach rechts und links merkt, unterscheidet sie ein Oben und Unten, ein Rechts und Links im Sehfelde. Daß diese Auffassung der Entfernung und Lage der einzelnen Punkte im Sehfelde durch Muskelempfindung vermittelt sei, zeigt die Erfahrung. Denn wird der eine Augenmuskel teilweise gelähmt, so erscheinen die Gegenstände anfangs nach der Seite des gelähmten Muskels verschoben, weil die erforderliche Anstrengung der Bewegungsmuskeln sich geändert hat. Aus demselben Grunde sieht der vom Schielen glücklich Geheilte anfangs die Gegenstände in falscher Richtung. Das Auge besitzt ferner in dem sogen. Akkommodationsapparat ein Mittel, um fernere und nähere Gegenstände wahrzunehmen. Da nämlich nur leuchtende Punkte, die in einer ganz bestimmten Entfernung vom Auge liegen, auf der Netzhaut vereinigt werden können, so muß das Auge, um Gegenstände von ver-

schiedener Entfernung zu sehen, durch gewisse Vorkehrungen (nämlich schwächere oder stärkere Krümmung der Sehlinse) sich der größeren oder geringeren Entfernung anpassen (akkomodieren) können. Die Muskelempfindungen, welche dabei stattfinden, vermitteln der Seele die Wahrnehmung der Nähe und Weite, namentlich die Tiefendimension. Wir sehen nämlich eigentlich nur zwei (Flächen-) Dimensionen; die dritte (Tiefen-) Dimension erfahren wir wohl zuerst durch den Tastsinn, dann aber auch durch das Sehen mit beiden Augen, indem wir das Ding von verschiedenem Standpunkte anschauen, den Unterschied des Näheren und Entfernteren mit Hülfe der Muskelempfindung uns merken, auf die Modifikationen des Lichtes und Schattens achten u. s. w. — Die scheinbare Größe ferner lernen wir nach und nach kennen, und zwar wirken dabei manche Erfahrungen ein. Zunächst hängt die scheinbare Größe eines Gegenstandes von der Größe des Sehwinkels oder des Netzhautbildes ab. Gegenstände, welche gleich große Netzhautbilder geben, erscheinen gleich groß. Dabei wirken aber manche Erfahrungen, die wir gemacht haben, modifizierend ein. Je weiter wir uns von einem Gegenstande entfernen, desto mehr verkleinert sich sein Sehwinkel, desto kleiner erscheint also der Gegenstand. Da wir nun wissen, daß derselbe in Wirklichkeit gleich groß bleibt, während er scheinbar sich verkleinert, so korrigieren wir unwillkürlich unsere Anschauung, und stellen uns den Gegenstand größer vor, als er uns erscheint. Indem wir uns also gewöhnen, die Vorstellung von Entfernung und Größe zu associieren, schätzen wir denselben Gegenstand größer, wenn er weiter, und kleiner, wenn er näher entfernt ist. Haben wir ferner die Erfahrung gemacht, daß bei zunehmender Entfernung der Gegenstand lichtschwächer, nebelhafter erscheint, so associieren wir allmählich die Vorstellung von dunkel, nebelhaft und weiter Entfernung, und es erscheint uns infolge dessen ein Gegenstand um so weiter entfernt, je dunkler, nebelhafter, und um so näher, je heller, lichtvoller er sich darstellt. Da wir nun nach der Entfernung die Größe bemessen, so erscheint uns ein Gegenstand größer, wenn er dunkel, nebelhaft, und kleiner, wenn er klar und lichtvoll vor uns steht. — Weiterhin ist für die Beurteilung der scheinbaren Entfernung und Größe die Menge der Gegenstände, welche zwischen dem Auge und den entfernten Objekten unterschieden werden, von Einfluß. Je größer die Zahl solcher zwischenliegender Gegenstände ist, desto weiter scheint das Objekt entfernt zu sein. Daher erscheint der Kirchturm näher, wenn er hinter einem Berge oder vor einem geraden, einförmigen Wege hervortritt, als wenn das Auge dazwischen liegende Gegenstände (Bäume, Häuser, Hügel u. dgl.) unterscheidet; die Entfernung zweier Punkte auf dem Papier wird scheinbar

größer, wenn man eine Reihe von Punkten dazwischen macht. Aus demselben Grunde erscheint uns der Zenith näher als der Horizont, und folglich kommen uns Sonne und Mond am Horizont größer vor als im Zenith (wenn wir sie mit freiem Auge, nicht aber, wenn wir sie durch eine Röhre sehen), eben weil wir ihre Entfernung von uns am Horizont für größer halten als im Zenith. Die Entfernung des Horizontes messen wir nämlich nach der Vielheit der unterscheidbaren Dinge, welche sich zwischen uns und dem Horizont befinden, oder auch nach der uns bekannten Entfernung von Gegenständen, die denselben umsäumt. — Endlich wird auch das Sehen der Bewegung mit Hülfe der Muskelempfindung allmählich gelernt. Die Bewegung ist bedingt durch das Fortrücken der Bilder auf der Netzhaut. Ob nun unser Auge sich bewege und die Gegenstände ruhen, oder umgekehrt, lehrt uns die Empfindung unterscheiden, welche die willkürliche Bewegung des Auges und des Hauptes begleitet. Ob ferner bei ruhendem Auge die Dinge sich an uns oder wir uns an den Dingen vorbeibewegen, wissen wir durch die Muskelempfindung, die mit der Fortbewegung unseres Körpers beim Gehen verbunden ist. Geschieht die eigene Fortbewegung ohne Wahrnehmung von willkürlicher Muskelbewegung, so scheinen sich die Gegenstände zu bewegen. So beim Fahren im Schiffe oder auf der Eisenbahn; ähnlich beim Gesichtsschwindel (vgl. § 25, 2). Auf diese Weise lernt die Seele in der Raumwelt sich orientieren, die Länge, Breite und Tiefe, sowie die Entfernung, Größe, Bewegung und Ruhe, kurz die Dinge in ihrer konkreten Beschaffenheit wahrnehmen und von einander unterscheiden. Hat sie diese Raumwahrnehmung (nach Anleitung der Tast-, Gesichts- und Muskelempfindungen) sich einmal angeeignet, dann bethätigt sie dieselbe unmittelbar; sie sieht unmittelbar Fläche, Dicke, Gestalt, Bewegung des Dinges.

6. Nach dem Gesagten ist es also die Seele, welche die Raumverhältnisse der Außenwelt nach und nach rekonstruieren lernt und auf diese Weise das Anschauungsvermögen, d. h. die Fähigkeit, räumliche Gegenstände unmittelbar wahrzunehmen, sich erwirbt. Es fragt sich aber noch, welches die Grundlage im Seelenwesen sei, woraus sich das Anschauungsvermögen entwickeln könne. Die Seele ist, wie die Metaphysik des näheren darzuthun hat, das Lebensprincip des Leibes oder die den Leib ausgestaltende Kraft. Somit eignet der Seele, wie auch immer, eine gestaltende Kraft, welche sie freilich zunächst ganz bewußt- und willenlos bethätigt. Mit dem Aufgehen des Selbstbewußtseins aber scheint diese gestaltende Kraft auch in die Sphäre des bewußten Seelenlebens hineinzuwirken, so zwar, daß sie jetzt auch eine Gestalten vorstellende

Kraft wird. Auf diese Weise nur ist die Seele imstande, mit Hülfe der Sinneswahrnehmungen die Raumverhältnisse der Außenwelt zu rekonstruieren und Gestalten wahrzunehmen. Denn wenn sie durch Gesichts-, Tast- und Muskelempfindungen die Entfernungen von Punkten mißt, dann liegt darin noch kein Grund, diese Entfernungen zu verbinden und auszufüllen, sondern als gestaltende Kraft ergänzt sie nach diesen Anhaltspunkten das Anschauungsbild. Diese Ergänzung ist thatsächlich bei jeder Raumwahrnehmung vorhanden, weil sonst in jedem Anschauungsbilde ein dunkler Fleck vorhanden sein müßte. Die Stelle der Retina nämlich, wo der Sehnerv hinten ins Auge tritt (der sogen. blinde oder Mariottesche Fleck) ist durchaus unempfindlich gegen Licht. Hierdurch entsteht aber im Raumbilde nur deshalb keine Lücke, weil die Seele die fehlende Stelle ergänzt.

7. Aber wie kommt denn die Seele dazu, ihre Raumbilder, die sie doch nur in sich rekonstruiert, nach außen zu setzen? Wir vermögen dafür keinen anderen Grund anzuführen, als weil die Seele, welche mit ihrem Leibe und dadurch mit der Außenwelt in so enger Verbindung steht und auf diese zur Erhaltung des Leibes hingewiesen ist, zu diesem Nachaußensetzen durch die Außendinge selbst genötigt ist, und hierin liegt die Gewißheit von der Objektivität der Sinnesobjekte. Durch den Tastsinn zunächst lokalisieren wir nicht allein unsere Empfindungen, sondern setzen sie häufig auch außerhalb unseres Leibes. Die leise Berührung unserer Haare (welche unempfindliche Hornfäden sind) empfinden wir in einiger Entfernung von der Haut an der Berührungsstelle der Haare, und dasselbe beobachten wir bei unseren Zähnen. Wenn wir ein Stäbchen zwischen die Fingerspitze und einen Gegenstand stemmen, so haben wir zwei Berührungsempfindungen, an der Fingerspitze und an dem anderen Ende des Stäbchens. Schlägt man mit der Axt auf ein Stück Holz, so empfindet man das Anprallen des Axtstieles gegen die Hand und den Stoß ins Holz. Auf dieser doppelten Berührungsempfindung beruht der Gebrauch aller Werkzeuge (des vortastenden Stockes, der Sonde, der Nähnadeln, der Messer und Gabeln u. dgl.). — Wie beim Tastsinn geschieht auch beim Gesichtssinn die Projektion unwillkürlich und notwendig. Der physiologischen Beobachtung zufolge, wornach die ins Auge einfallenden Lichtstrahlen nach außen reflektiert werden und wornach die Richtung, in welcher das Nachaußensetzen der Lichtempfindungen geschieht, (nach Ludwig) „immer nach einer Linie erfolgt, welche der vorderen Richtungslinie eines Strahlenbüschels entsprechen würde, der seine Vereinigung in dem erregten Netzhautpunkt fände", scheint die Seele die auf die Netzhaut fallenden Strahlen zurückzuverfolgen bis zu ihrem Aus-

gangspunkte, wo die Bewegung zur Ruhe kommt. Die Seele projiziert also die Lichtempfindungen auf demselben Wege, von woher sie erregt wurden. Daraus erklärt sich am einfachsten, warum wir ruhige, unbewegte, farbige Flächen sehen, warum wir die Gegenstände trotz des umgekehrten Netzhautbildchens aufrecht, warum wir mit beiden Augen nicht doppelt, sondern einfach sehen. Im letzteren Fall werden nämlich beide Netzhautbilder an denselben Ort im Außenraum projiziert, woher der Lichteindruck kam. Die Annahme identischer und nichtidentischer Netzhautstellen zur Erklärung des Einfachsehens ist unsicher und ungenügend.

Vgl. Tourtual, Die Sinne des Menschen, 1827; Böhmer, Die Sinneswahrnehmung in ihren physiologischen und psychologischen Gesetzen, 1868; Albr. Nagel, Das Sehen mit zwei Augen, 1861; Otto Liebmann, Über den objektiven Anblick, 1869; Wundt, Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung, 1862; Ruete, Über die Existenz der Seele, 1863; C. Stumpf, Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung, 1873.

§ 24. Der sinnliche Gegenstand.

1. Nachdem durch die beiden Raumsinne die Wahrnehmung äußerer Gegenstände gewonnen ist, werden auch die Empfindungen der übrigen Sinne nach außen projiziert. Wir beziehen den Schall auf den äußeren Gegenstand, welchen der Gesichts- oder Tastsinn als die Schallquelle aufgewiesen hat, und durch Erfahrung belehrt, daß wir am deutlichsten hören, wenn das Ohr der Schallquelle zugekehrt ist, und daß mit der Entfernung von der Schallquelle die Stärke des Schalles abnimmt, lernen wir auch die Richtung und die Entfernung des schallenden Gegenstandes abschätzen. Daher täuscht uns der Bauchredner, welcher auf künstliche Weise Töne hervorbringt, wie wir sie aus der Entfernung zu vernehmen gewohnt sind. — Ebenso werden Geruchs- und Geschmacks-Empfindungen im Anschluß an Gesichts- und Tast-Empfindungen auf Gegenstände bezogen.

2. Indem auf diese Weise die verschiedenen Sinne durch die einheitliche Seele auf einen und denselben Gegenstand gerichtet werden, kommen wir zur Wahrnehmung des sinnlichen Gegenstandes. Dieser ist nicht identisch mit dem wirklichen Gegenstande oder dem Gegenstande an sich. Denn die sämtlichen Empfindungen (Farbe, Ton, Geruch u. dgl.), welche wir auf dasselbe räumliche Äußere beziehen, sind keine Eigenschaften des Gegenstandes, sondern nur Resultate der Einwirkung des Gegenstandes und der Rückwirkung der empfindenden Seele. Wir geben ihnen objektive Deutung, und zwar, nachdem wir einmal die Raumwahrnehmung gewonnen haben, ganz unbewußt und un-

willkürlich; wir vereinigen sie in demselben Raumbilde, woher gleichzeitig die Sinneserregung ausgegangen ist, und gewinnen so die Anschauung des sinnlichen Gegenstandes oder des Dinges mit seinen Merkmalen. Der Gesichtssinn führt dabei die Hauptrolle; er kontroliert den Tastsinn und vermittelt mit diesem zusammen der Seele die Wahrnehmung der (räumlichen) Gestalt, welche die Basis aller übrigen sinnlichen Eigenschaften ist. Der Grund, weshalb die verschiedenen Sinnesempfindungen in der Anschauung des Dinges mit seinen Merkmalen einheitlich zusammentreffen, liegt in der Einheit der Seele und ihrer bewußten Thätigkeit. Nicht von selbst fließen die einzelnen Empfindungen zu einer Gesamtwahrnehmung (Anschauung) zusammen, sondern die eine Seele verknüpft ihre Empfindungen, weil sie deren gleichzeitiges Auftreten merkte und als die Erregungsquelle einen und denselben Gegenstand gewahrte; hat sie das wiederholt gethan, so geschieht es fortan rein gewohnheitsmäßig. Daher ändert sich die Wahrnehmung des Dinges mit seinen Merkmalen nur durch Entdeckung neuer Merkmale, d. h. durch das Bewußtwerden von neuen Empfindungen, welche auf dasselbe Ding bezogen werden müssen.

3. In dem sinnlichen Gegenstande, welchen uns die Anschauung vorführt, sind jedoch Merkmale, welche als solche auch dem wirklichen Gegenstande eignen müssen, also objektiv sind, nämlich das räumliche Neben- und das zeitliche Nacheinander, und da jenes durch Gesicht und Getast, dieses hauptsächlich durchs Gehör vermittelt wird, so sind diese drei Sinne höhere, weil mehr objektive Sinne. Die übrigen Sinne sind niedere, weil sie keine einzige an sich objektive Eigenschaft der Außenwelt vermitteln. Daß wir aber die räumlichen und zeitlichen Verhältnisse des sinnlichen Gegenstandes für objektiv halten müssen, ist einleuchtend. Denn wären sie, wie Kant wollte, rein subjektiv, so würde die ganze Außenwelt in Schein und Täuschung aufgehen. Die specifischen Empfindungen der einzelnen Sinne (Farbe, Ton, Geschmack u. s. w.) sind ja subjektiv, und folglich würde das ganze sinnliche Ding mit seinen Merkmalen in ein subjektives Gebilde sich verflüchtigen. Was also die Seele allmählich unter Anleitung der äußeren Gegenstände auffassen lernt, die räumliche Gestalt und das Nacheinander der Bewegung, ist objektiv wirklich; die einzelnen specifischen Sinnesempfindungen geben relative Merkmale des Gegenstandes an, sofern sie eine besondere Beschaffenheit der Gegenstände voraussetzen, wodurch in uns die entsprechenden Empfindungen erregt werden.

Seit Aristoteles und den Scholastikern wird häufig außer den fünf Sinnen noch ein innerer Sinn und dem entsprechend ein inneres Wahrnehmungsver-

mögen angenommen, wodurch nicht eine Art des Sinnlichen, sondern alles Sinnliche aufgefaßt wird: ein Sinn, in welchem alle einzelnen Sinnesempfindungen zusammenlaufen (daher Gemeinsinn oder sensus communis genannt), und durch welchen sie von einander unterschieden werden. Durch den inneren Sinn empfinden wir z. B., daß wir sehen oder hören, und unterscheiden beides von einander. Dieser innere Sinn soll dann außer dem Vermögen, die Eindrücke der äußeren Sinne wahrzunehmen und zu unterscheiden, noch die sinnliche Einbildungs-, Beurteilungs- und Erinnerungskraft in sich fassen. Da man dieses innere Wahrnehmungsvermögen für ein sinnliches hielt, so mußte noch ein höheres Unterscheidungsvermögen, ein höherer innerer Sinn angenommen werden, nämlich das Selbstbewußtsein. — Wir können nach dem bisher Gesagten einen solchen inneren Sinn, wenn er etwas anderes als das Bewußtsein bedeuten soll, nicht zulassen. Denn zweifelsohne ist es die einheitliche Seele, welche durch die verschiedenen Sinne empfindet und die einzelnen Empfindungen unterscheidet, wie die Empfindungen des Weißen und Grünen, so die des Sehens und Hörens. Sie empfindet nicht allein, sondern merkt auch, daß sie empfindet, und eben durch dieses Merken oder Unterscheiden kommt ihr die Empfindung zum Bewußtsein. Darnach hat es keinen Sinn, zu sagen, der einzelne Sinn empfinde zwar seinen Eindruck, aber er empfinde nicht, daß er empfinde. Der Sinn empfindet freilich nicht, sondern die Seele durch den Sinn. Hat diese aber die bewußte Empfindung eines Eindruckes, so weiß sie auch, daß sie empfindet. Diese unterscheidende Thätigkeit oder das Bewußtsein, welche sich auf das ganze Innenleben erstreckt, mag man den inneren Sinn nennen; aber man hat keinen Grund, daneben einen niederen (sinnlichen) inneren Sinn anzunehmen. Freilich beobachten wir beim Tiere eine Art von Aufmerksamkeit und unterscheidender Thätigkeit (vgl. § 17, 2). Aber muß deshalb auch der Mensch außer der höheren noch diese niedere, ganz in die Sinnlichkeit verflochtene Unterscheidungsfähigkeit haben? Genügt jene nicht, um die Funktionen dieser mitzuübernehmen?

§ 25. Sinnestäuschungen.

1. Dadurch, daß die Sinne uns die Gegenstände nach ihrer äußeren Erscheinung, ihren sinnfälligen Merkmalen aufschließen, bilden sie die Grundlage unserer Erkenntnis der objektiven Welt. Nun hat es zwar den Anschein, daß die Sinne uns stets täuschen, d. h. zu einer im Vergleich mit den wahren Eigenschaften der Dinge falschen Auffassung anleiten (die Dinge sind ja an sich weder farbig, noch tönend u. s. w.). Indes ist dieses doch keine eigentliche Täuschung. Denn die räumlichen Verhältnisse der Dinge entsprechen an sich unserer (richtigen) Auffassung derselben; die übrigen Merkmale (Farbe, Schall, Geschmack u. s. w.) sind relative Merkmale. Durch richtige Anschauung lernen wir an den Gegenständen kennen, was wir auf diesem Wege allein erkennen können, nämlich den Gegenstand, nicht nach seinem Wesen, sondern nach seiner sinnfälligen Erscheinung. Eigentliche Sinnestäuschungen finden nur dann

ſtatt, wenn wir durch gewiſſe Umſtände bei den Sinneseindrücken veranlaßt werden, dieſe unrichtig auszulegen.

2. Man unterſcheidet (ſeit Esquirol) eine doppelte Art von Sinnestäuſchungen: Sinnesvorſpiegelung (Hallucination), d. h. ſubjektive Sinnesbilder, welche für objektive gehalten werden [worüber unten § 32, 2], und Sinnestrug (Illuſion), d. h. falſche Deutung äußerer Objekte; nur die letzteren kommen hier in Betracht. Zu einer unrichtigen Deutung werden wir am häufigſten bei der Geſichtswahrnehmung verleitet. So täuſchen wir uns häufig über die Größe, die Geſtalt, die Entfernung, die Bewegung der Dinge (vgl. § 23, 5). Hierher gehört auch der Geſichtsſchwindel infolge der eigenen Körperdrehung. Indem das Auge der Drehbewegung folgt und mit dem Aufhören derſelben nicht ſogleich zur Ruhe kommt, entſteht der Schein, als bewegten ſich die Geſichtsobjekte in entgegengeſetzter Richtung. Ähnlich verhält es ſich mit der Täuſchung, daß wir beim Stillhalten des Eiſenbahnzuges, worin wir uns befinden, meinen, derſelbe bewege ſich in entgegengeſetzter Richtung; ferner mit der Täuſchung bei parallelen Linien, die von parallelen Querlinien ſchräg durchſchnitten ſind. Auch das ſtereoſkopiſche Sehen, d. h. das Sehen von perſpektiviſchen Bildern, die uns im Stereoſkop als körperliche Gegenſtände erſcheinen, gehört hierher. Sinnestäuſchungen kommen auch bei den übrigen Sinnen vor, z. B. falſche Auslegung der Nähe oder Ferne des ſchallenden Gegenſtandes, falſche Deutung eines Geſchmackes infolge eines früheren Nachgeſchmackes.

B. Die mittelbare ſinnliche Vorſtellung oder die Einbildung.

§ 26. Erklärung.

1. Die Wahrnehmung (Empfindung und Anſchauung) hört nicht ſogleich mit dem Eindrucke auf, ſondern hat als Nachempfindung (beim Geſichtsſinn insbeſondere als Nachbild) noch einen kurzen Beſtand, bis ſie allmählich ſchwächer und dunkler wird und zuletzt ganz verſchwindet. Aber auch dann, wenn die Wahrnehmung aus dem Bewußtſein verſchwunden iſt, geht ſie für die Seele nicht ganz verloren, ſondern das Bewußtſein derſelben kann unter Umſtänden wieder erneuert werden (Reproduktion der Vorſtellungen). Ferner kann die Seele die reproduzierten Vorſtellungen in vielfach verſchiedener Weiſe umformen (Transmutation oder Umbildung der Vorſtellungen). Dieſe reproduzierten Vorſtellungen, denen (zwar ein gegenwärtig geweſener, aber jetzt) kein gegenwärtiger Gegenſtand entſpricht, ſowie die umgebildeten Vorſtellungen,

welche als solche überhaupt auf keinen Gegenstand Bezug haben, nennen wir Vorstellungen im engeren Sinne oder Einbildungen.

2. Man hat, um die hier einschlägigen Erscheinungen zu erklären, als besonderes Vermögen die Einbildungskraft angenommen und diese unterschieden in reproduktive und produktive. Jene ist hiernach das Vermögen, früher gehabte Vorstellungen aufzubewahren (Gedächtnis) und sie wieder ins Bewußtsein zurückzurufen (Erinnerungskraft); diese das Vermögen, reproduzierte Vorstellungen entweder zu Gemeinbildern (schemata) zu erweitern (schematisierende Einbildungskraft), oder sie zu neuen Gebilden umzuformen (Phantasie). Unsere Aufgabe wird es sein, an der Hand der Thatsachen wie die Reproduktion so die Umbildung der Vorstellungen (Gedächtnis und Phantasie) aus dem vorausgesetzten und dem bis jetzt entwickelten Seelenleben zu erklären.

a) Das Gedächtnis.

§ 27. Die Gesetze der Reproduktion.

1. Nicht allein frühere (sinnliche) Wahrnehmungen, sondern auch geistige Erkenntniszustände, sowie Strebungen und Gefühle, kurz alle bewußten Innenzustände können unter Umständen reproduziert oder ins Bewußtsein zurückgerufen werden. (Diese Thatsache bedingt es, daß an dieser Stelle der spätern Entwicklung vorgegriffen werden muß.) Dabei darf aber nicht übersehen werden, daß von allen diesen Innenzuständen nur die Vorstellung, d. h. das Bewußtsein derselben, reproduziert werden kann. Die Empfindung des gehabten Schmerzes wird nicht reproduziert, sondern nur die Vorstellung desselben. Die Reproduktion einer Licht- oder Schallempfindung ist eine licht- oder schallose Vorstellung. Die Vorstellung der früheren Abneigung gegen einen jetzigen Freund ruft diese Abneigung selbst nicht wieder hervor. Wenn die Erinnerung an ein Gefühl die Seele erregt, so geschieht dieses nur infolge der Erinnerung, und das neu entstandene Gefühl kann dem früher gehabten ganz unähnlich sein (die Erinnerung an frühere Lust ist oft ein Stachel des Schmerzes u. s. w.).

2. Für das Reproduzieren der Vorstellungen hat man durch Beobachtung gewisse konstante Verhältnisse gefunden und diese als Gesetze der Ideenassociation (Vergesellschaftung der Vorstellungen) bezeichnet. Vorstellungen nämlich, die wir augenblicklich im Bewußtsein haben, wecken gewisse früher gehabte Vorstellungen; sie müssen also, wie auch

immer, mit einander vergesellschaftet sein. Diese Vergesellschaftung ist entweder Folge eines inneren logischen Zusammenhanges der Vorstellungen (Ähnlichkeit und Kontrast), oder eines äußeren, räumlich-zeitlichen Bandes derselben (Koexistenz und Succession). Somit sind die Associationsgesetze der Vorstellungen:

a) Das Gesetz der Ähnlichkeit. Vorstellungen, die einander ähnlich sind, wecken sich gegenseitig. Der Anblick eines Porträts z. B. erinnert an die betreffende Person; der Abend an das Alter; der Schlaf an den Tod; irgend eine freudige oder traurige Begebenheit ruft eine ähnliche frühere ins Gedächtnis zurück; dasselbe gilt von Vorstellungen, die sich verhalten wie Ganzes und Teil, Grund und Folge, Ding und Eigenschaften u. dgl.

b) Das Gesetz des Kontrastes. Vorstellungen, die einander entgegengesetzt sind, reproduzieren sich gegenseitig. Der Anblick einer schönen romantischen Landschaft erinnert an eine kahle, öde Gegend; Armut und Not an Reichtum und Üppigkeit; das Schöne an Häßliches; das Erhabene, Großartige an das Niedrige, Kleine („Vom Erhabenen zum Lächerlichen ist nur ein Schritt").

c) Das Gesetz der Koexistenz. Vorstellungen, die räumlich und zeitlich mit einander verbunden sind, wecken sich gegenseitig. Die Vorstellung einer Stadt erinnert an die merkwürdigen geschichtlichen Begebenheiten in derselben; die Vorstellung einer Sinnesempfindung weckt eine andere, die mit ihr gleichzeitig war. (So reproduzieren sich gegenseitig die koexistierenden Vorstellungen nicht nur desselben, sondern auch verschiedener Sinne, und zwar leichter die Vorstellungen des Gesichts und Gehörs, des Gesichts und Tastens, sowie des Geruchs und Geschmacks, als die des Gehörs und Tastens, des Gesichts und Geruchs.)

d) Das Gesetz der Succession. Vorstellungen reproduzieren sich in der Reihenfolge, in welcher sie ursprünglich im Bewußtsein waren. So reproduziert das Anfangswort eines auswendig gelernten Gedichtes das nächstfolgende Wort u. s. w.

3. Nach diesen Gesetzen reproduzieren sich die Vorstellungen mit unserm Willen, aber auch ohne, ja oft gegen denselben, und zwar um so leichter:

a) je klarer, deutlicher, lebhafter sie ursprünglich im Bewußtsein waren;

b) ein je größeres Interesse sich mit denselben ursprünglich verknüpfe, ein je stärkeres (angenehmes oder unangenehmes) Gefühl sie begleitete;

c) je öfter dieselben Vorstellungen schon reproduziert sind, je öfter also derselbe Bewußtseinsakt gesetzt ist.

4. Außerdem können noch Umstände vorhanden sein, wodurch die unwillkürliche Reproduktion gehemmt oder gefördert wird. Gemütsstimmungen trauriger (niederdrückender) Art wirken hemmend, Stimmungen freudiger (erhebender) Art dagegen fördernd auf den Fluß der Vorstellungen. Außerdem werden die einer Seelenstimmung analogen Vorstellungen leichter als die heterogenen reproduziert. So werden in trauriger Stimmung besser traurige, in fröhlicher eher fröhliche Vorstellungen reproduziert. Auch die Umgebung wirkt bald fördernd, bald hemmend für die Reproduktion. Eine angenehme Umgebung (Gesellschaft, Gegend) fördert die Reproduktion angenehmer und hemmt die Reproduktion unangenehmer Vorstellungen; das Gegenteil hiervon bewirkt eine unangenehme, verstimmende Umgebung. Begünstigt wird ferner die Reproduktion durch den Mangel lebhafter äußerer Sinneseindrücke. In der Stille, beim Mondschein, in der Dämmerung wecken sich die Vorstellungen rasch und leicht. Zudem ist für das willkürliche Reproduzieren eines reihenweise Aufgefaßten starke Reflexion schädlich, weil sie die Reihenfolge durchkreuzt. — Endlich giebt es auch pathologische Zustände, welche auf das Gedächtnis teils hemmend, teils fördernd einwirken. Krankhafte Affektionen des Nervensystems, ja bloßer Druck aufs Gehirn hemmen und stören die Erinnerung. Bei Krankheiten verschwindet mitunter das Verständnis früherer Wahrnehmungen, für welche die Empfänglichkeit der Sinne noch fortbesteht (bekannte Personen z. B. werden gesehen, aber nicht wiedererkannt). Man beobachtet bisweilen einen durch Krankheit verursachten partiellen Verlust des Gedächtnisses (z. B. alle Worte oder einzelne bekannte Sprachen sind aus dem Gedächtnis erloschen). Zuweilen kehrt durch plötzliche körperliche oder geistige Erschütterung das Gedächtnis auch wieder. Witterung und Klima verursachen mitunter eine Öde des Kopfes, wo die Reproduktion langsam und dürftig erfolgt. Bei großer Kälte verlangsamt sich der Vorstellungslauf. — Andererseits wirken pathologische Gehirnzustände auch fördernd und beschleunigend auf den Vorstellungslauf. Bei gewissen Geisteskrankheiten (z. B. Delirium, Manie) reproduzieren sich die Vorstellungen auffallend rasch und zahlreich. Auch der mäßige Genuß narkotischer Stoffe, sowie des Weines, des Opiums u. dgl., beschleunigt den Vorstellungslauf.

Was hier über den gehemmten oder geförderten Vorstellungsfluß bemerkt wurde, bezieht sich nicht ausschließlich auf die reproduzierten, sondern auch auf die umgebildeten (Phantasie-) Vorstellungen (vgl. §. 33).

§ 28. Das Gedächtnis ohne Erinnerung.

1. Die Eigenschaft unserer Seele, die Vorstellung früher gehabter Zustände so zu behalten, daß sie unter Umständen entweder unwillkürlich hervortritt, oder willkürlich erneuert wird, nennen wir Gedächtnis. Das Wiedererwecken der Vorstellung, zugleich mit dem Bewußtsein, daß wir sie früher hatten, sowie des Ortes und der Zeit, wo und wann wir sie hatten, nennt man insbesondere ein Gedächtnis mit Erinnerung; das bloße unwillkürliche Hervortreten (Reproduktion) derselben ohne jenes Bewußtsein ist ein Gedächtnis ohne Erinnerung.

2. Das erinnerungslose Gedächtnis, welches rein gedankenlos Vorstellungen reproduziert, kommt zunächst dem Tiere ausschließlich zu. Das Tier hat nur Einzelvorstellungen, welche, wenn sie in einer bestimmten Reihenfolge und zwar öfter in ihm auftreten, in dieser Reihenfolge leicht und gewohnheitsmäßig reproduziert werden, aber rein äußerlich, ohne jeglichen inneren Zusammenhang. Aber auch im Menschen spielt die gedankenlose Reproduktion eine große Rolle und sie erstreckt sich hier selbstverständlich nicht allein auf Einzelvorstellungen, sondern auf alle bewußten Innenzustände. Wenn wir zerstreut sind, gleichsam wachend träumen, weckt die eine Vorstellung die andere, und diese wiederum eine andere; wir sind dem Spiele der Vorstellungen willenlos hingegeben. Es ist das Gesetz der Gewohnheit oder Angewöhnung, welches im bewußten Seelenleben, insbesondere beim Gedächtnis eine so große Rolle spielt. Was man zuerst mit Aufmerksamkeit und häufig mühevoll ausgeführt, wird allmählich zu einer solchen Fertigkeit, daß es gedankenlos und unbewußt sich wiederholt. So verhält es sich mit der Fertigkeit des Sprechens, des Tanzens und anderer körperlicher Übungen, mit so vielen Beschäftigungen des alltäglichen Lebens, mit der Reproduktion von reihenweise aufgefaßten Gedichten, Gebeten u. dgl. Gedankenlos können wir ein auswendig gelerntes Gedicht oder Gebet hersagen, und gerade, wenn wir es absichtlich und aufmerksam (mit Erinnerung) vollständig oder stückweise hersagen wollen, bleiben wir leicht stecken, weil die geschlossene Vorstellungsreihe dadurch unterbrochen wird. Diese unwillkürliche Reproduktion ist auch Veranlassung zu mancherlei Täuschungen. So meint man in gefrorenen Fensterscheiben, den Wolken u. dgl. die Bilder zu sehen, deren Vorstellungen unvermerkt reproduziert sind; eine Speise schmeckt widrig, nicht weil die Geschmacksempfindung an sich unangenehm wäre, sondern weil sich die Vorstellung eines früheren damit verbundenen Ekels ungerufen wieder einstellt; jemand zürnt über jede Kleinigkeit, weil ihm frühere unangenehme Vorstellungen im Sinne liegen.

§ 29. Das Gedächtnis mit Erinnerung.

1. Das Reproduzieren gehabter Vorstellungen wird zu einem eigentlichen Erinnern, wenn die aufmerksame Seele die reproduzierte Vorstellung als ihre früher unter bestimmten Umständen des Raumes und der Zeit gehabte wiedererkennt. Nur der Mensch, nicht das Tier, hat Erinnerung. Diese Erinnerung kann zunächst eine unwillkürliche sein. Die unwillkürliche Reproduktion, wovon eben Rede war, wird nämlich zur Erinnerung, wenn die Seele ihre Aufmerksamkeit darauf richtet und sich nun bewußt wird, daß die unwillkürlich im Bewußtsein aufgetauchte Vorstellung dieselbe ist, welche sie früher in einer bestimmten Zeit, an einem bestimmten Orte, unter bestimmten Umständen hatte.

2. Die Erinnerung kann ferner eine willkürliche und freie sein. Denn wir wählen häufig zwischen den Gegenständen, deren wir uns erinnern wollen; wir besinnen uns auf etwas, d. h. wir suchen absichtlich eine Vorstellung zu reproduzieren; wir prägen dem Gedächtnis eine Reihe von Vorstellungen ein, lernen etwas auswendig u. dgl. m. Der Einfluß des Willens ist jedoch ein beschränkter und indirekter. Wir können nicht jede beliebige frühere Vorstellung zu jeder Zeit reproduzieren; häufig führt selbst das angestrengteste Besinnen nicht zum Ziele. Und bei unserem Besinnen dürfen wir nicht willkürlich verfahren, sondern wir müssen den Associationsgesetzen gemäß auf das achten, was örtlich oder zeitlich u. s. w. mit dem zu reproduzierenden Gegenstande zusammenhängt und zu demselben hinführt. Wollen wir uns etwas einprägen, so müssen wir uns desselben möglichst klar bewußt sein und es wieder und wieder im Bewußtsein erneuern.

3. Zur Erleichterung des Behaltens knüpfen wir es an geläufige Vorstellungen, die damit räumlich oder zeitlich zusammenhangen oder ihnen ähnlich sind. Das Auswendiglernen (Memorieren) geschieht entweder mechanisch, indem man durch häufiges Wiederholen sich die Reihenfolge der Vorstellungen merkt (z. B. das Erlernen des Einmaleins oder eines Gedichtes, wobei Rhythmus und Reim zur Erleichterung dienen); oder logisch (judiziös nach Kant), indem man auf den Begriffszusammenhang der Vorstellungen achtet, das Ganze einteilt und sich vorerst diese Teile genau merkt, auch, wo es angeht, allgemeine Gesichtspunkte zu Hülfe nimmt; oder endlich semiotisch (ingeniös nach Kant), indem man völlig vereinzelte, unzusammenhangende Vorstellungen (z. B. Eigennamen, Zahlen) mit (Hülfs-) Vorstellungen, namentlich Gesichtsvorstellungen, associiert und sie dadurch dem Gedächtnisse einprägt. Auf dieser Association beruht vorzüglich die Gedächtniskunst (Mnemonik), welche durch künstliche

Hülfsmittel (zumeist Raumvorstellungen) die zu behaltenden Vorstellungen verknüpfen lehrt. Es liegt übrigens nahe, daß es wohl eine Kunst des Behaltens, aber nicht des Vergessens geben kann. Denn eine Kunst wird mit Absicht und Überlegung, also nur mit Bewußtsein erworben. Das ins Bewußtsein Rufen ist ein willkürliches Werk des bewußten Geistes und kann geübt werden; das ins Unbewußte Übergehen (Vergessen) ist ein vom Unbewußten vermittelter, unwillkürlicher Prozeß. Schon die Absicht, unmittelbar etwas vergessen zu wollen, würde das Gegenteil bewirken, nämlich dasselbe ins klare Bewußtsein hervorheben.

Der Vater der Mnemonik ist Simonides, welchem unter anderen Cicero und Quintilian folgten. Die Mnemonik der Alten bestand darin, daß man sich einen (wirklichen oder eingebildeten) begrenzten Raum, etwa ein Zimmer und in demselben eine Reihe von Gegenständen, etwa Quadrate oder Bilder, merkte und in ihrer Reihenfolge genau dem Gedächtnisse einprägte; dann die zu behaltenden Gegenstände durch passende Bilder symbolisierte und diese mit jenen (Gedächtnis-) Örtern verband. An dieser Methode hielt man im wesentlichen bis auf Reventlow fest. Konrad Celtes legte zuerst (1492) statt der Gedächtnisplätze das Alphabet zu Grunde. Der Engländer Grey substituierte da, wo Zahlen zu behalten waren, für die Ziffern Buchstaben, und verband diese zu nichtssagenden Wörtern. Andere namhafte Mnemoniker neuerer Zeit waren C. A. Kästner, Feinaigle, Frh. von Aretin, Aimé Paris, die beiden Castilhos, Bem, Mailâth (Mnemonik, oder Kunst, das Gedächtnis nach Regeln zu stärken). K. Reventlow (Lehrbuch der Mnemotechnik; Wörterbuch der Mnemotechnik) vervollkommnete die Gedächtniskunst dadurch, daß er die sinnliche Symbolik (Raumplätze) verwarf, alle Gedächtnisoperationen auf Verstandesoperationen reduzierte, alle Nichtbegriffe (Zahlen) in Begriffe verwandelte, indem er den Buchstaben eine konstante Zahlenbedeutung gab und daraus solche Wörter bildete, die mit dem zu merkenden Gegenstande leicht verknüpft werden können. Auf diesem System hat weiter gebaut H. Kothe (Lehrbuch der Mnemotechnik; Katechismus der Mnemotechnik).

§ 30. Erklärungsversuche für das Gedächtnis.

1. Die angegebenen thatsächlichen Verhältnisse in Bezug auf die Reproduktion der Vorstellungen mit oder ohne Erinnerung haben verschiedene Erklärungsversuche hervorgerufen. Eine Ansicht, welche in alter und neuer Zeit zwar nicht ausschließlich, aber doch vorzugsweise von den Materialisten vertreten wird, faßt das Gedächtnis allein als Gehirnthätigkeit auf. Sollten nach Cartesius die materiellen Lebensgeister auf ihrem Wege im Gehirn und in den Nerven Spuren zurücklassen und dadurch die Reproduktion ermöglichen, so entsteht nach Neueren (z. B. Czolbe) in Folge der die Wahrnehmung bedingenden Nervenbewegung an einer Stelle des Gehirns eine Erhöhung der Elasticität der Nervensubstanz oder eine Vorstellungsfigur, so zwar, daß ein geringer

Anstoß dieser Figur jene Wahrnehmung ungemein schwach reproduziert. Die Verschiedenheit des Gedächtnisses in betreff verschiedenartiger Dinge (Zahlen, Namen, Orte, Sachen u. dgl.) beruht dann auf der verschiedenen angeborenen Empfänglichkeit des Gehirns für verschiedene Formen der Dinge. Je häufiger dieselbe Wahrnehmung wiederholt wird, desto tiefer prägt sich die Vorstellungsfigur ein oder desto elastischer wird die betreffende Gehirnstelle, desto leichter also die Reproduktion. Und wie eine Saite zu schwingen anfängt, wenn in ihrer Nähe ein ihrer eigenen Stimmung ähnlicher Ton entsteht, so ruft die Bewegung einer Vorstellungsfigur die einer ähnlichen hervor u. s. w. — Die Verwerflichkeit dieser Ansicht leuchtet sofort ein, wenn wir festhalten, daß, wie die Wahrnehmungen, so die reproduzierten Vorstellungen Thätigkeiten der Seele sind und aus bloßen Nervenbewegungen gar nicht erklärt werden können. Will man von einem Aufbewahren der Vorstellungen als seelischer Akte sprechen, so kann dasselbe jedenfalls nur in der Seele stattfinden. Dabei besteht, daß das Gehirn mit dem Gedächtnis zusammenhängt. Denn die Abnahme des Gedächtnisses geht parallel mit dem Sinken des Gehirnnervenlebens im Alter; in zahlreichen Krankheitsfällen erfolgte Störung, insbesondere partieller Verlust des Gedächtnisses, zumeist des Wortgedächtnisses. (Vgl. § 27, 4.) Man mag diese Abhängigkeit des Gedächtnisses vom Gehirn wie auch immer deuten, ja selbst (mit R. Wagner und Broca) bestimmte Gehirnteile als Organe des Wortgedächtnisses annehmen, — jedenfalls darf an keine Aufbewahrung der Vorstellungen oder der Wörter im Gehirn gedacht werden.

2. Der genannten materiell-mechanischen Ansicht steht zur Seite die psychisch-mechanische Theorie Herbarts (welcher sich Beneke und Fortlage im wesentlichen anschließen). Nach Herbart sind alle Vorstellungen ursprünglich Selbsterhaltungen der Seele, werden aber zu selbständigen Kräften, indem sie sich vermöge ihrer Entgegengesetztheit gegenseitig hemmen, d. h. zu verdunkeln streben. Diese Hemmung hat zur Folge, daß sich die Vorstellungen teils verbinden, komplizieren, verschmelzen und in Reihen ordnen, teils sich scheiden und gegenseitig zu verdrängen suchen. Hierdurch entsteht eine Bewegung, ein Steigen oder Sinken der Vorstellungen, d. h. ein Zunehmen oder Abnehmen ihres Klarheitsgrades. Die Rückkehr der gehemmten (verdunkelten) Vorstellung ist Reproduktion und zwar unmittelbare, durch Wegfall des Gegendruckes, oder mittelbare, durch Überwindung des Gegendruckes infolge einer durch Verschmelzung (Association) gewonnenen Verstärkung. Auf diese Weise geschieht die Reproduktion rein mechanisch durch Druck und Gegendruck, deren Größe für die einzelnen Vorstellungen sich mathema-

tisch berechnen läßt. — Diese Theorie erklärt anscheinend manche Erfahrungsthatsachen leicht und einfach (z. B. die Associationsgesetze der Reproduktion, die unwillkürliche Reproduktion von Vorstellungsreihen, ohne daß wir darauf achten, das anscheinende Sichselbsthervordrängen der Einfälle), aber einer genauen Prüfung der Thatsachen kann sie nicht standhalten. Denn abgesehen davon, daß es unbegreiflich ist, wie Vorstellungen, welche ursprünglich Selbsterhaltungen der Seele, also Seelenthätigkeiten sein sollen, zu selbständigen, sich hemmenden Kräften werden können, so giebt uns die eigene Selbstbeobachtung keine Kunde von einem solchen Sichdrängen der Vorstellungen. Wohl widerstreiten sich Innenzustände (Vorstellungen, Begierden und Gefühle niederer und höherer Art) *im* Bewußtsein, aber von einem Streben und Streiten der Vorstellungen, um *ins* Bewußtsein zu kommen, von einem Lauern derselben an der Bewußtseinsschwelle wissen wir nichts. Die „Hemmungstheorie" ist also eine bloße, und dazu eine unhaltbare Hypothese. Denn wenn die Vorstellungen sich zum Bewußtsein drängten, so müßte stets die stärkere Vorstellung von selbst hervortreten. Und doch fallen uns oft ganz geringfügige Dinge ein. Namentlich kann die Seele mit ihrem Willen (auch unwichtige) Vorstellungen, die sie eben jetzt interessieren, wieder hervorrufen. So vermag sogar das Pflichtgefühl zu bewirken, daß wir augenblicklich interessante Vorstellungen verdrängen und uninteressante hervorrufen. Wie könnte ferner nach der Bewegungstheorie der Vorstellungen der (oft vorkommende) Fall eintreten, daß die Seele sich umsonst auf einen Gegenstand (z. B. Ort, Namen) besinnt, von dem sie weiß, daß sie ihn früher gekannt hat? Wir haben allerdings keine unbedingte Verfügung des Willens über unseren Vorstellungslauf und bemühen uns oft vergebens, gewisse Vorstellungen aus dem Gedächtnis zu verbannen, aber nicht deshalb, weil diese Vorstellungen selbständige Kräfte sind, sondern weil die Seele eben von gewissen Stimmungen, Affekten u. dgl. beherrscht wird, welche ihr Augenmerk auf solche Vorstellungen hinlenken. Der scheinbar willenlose Lauf der Vorstellungen hört auf, sobald die Seele nach dem ruhigen Sichgehenlassen mit Energie einem bestimmten Gegenstande sich zuwendet. Auch die sogen. Association der Vorstellungen kann nicht darin ihren Grund haben, daß sie sich selbst verschmelzen oder verketten. Denn kein *bewußter* Zustand (Vorstellung) schmilzt mit einem anderen zusammen. Die Seele ist es vielmehr, welche die gleichen, ähnlichen oder unähnlichen Vorstellungen als solche sich merkt und mit einander verknüpft.

Vgl. die in unserer Einleitung § 5, 7—8 angeführten Schriften von Her-

bart, Beneke und Fortlage. Zur Kritik vgl. Ulrici a. a. O., sowie H. Langenbeck: Die theoretische Philosophie Herbarts und seiner Schule.

3. Das Gedächtnis läßt sich also aus der mechanischen Bewegung, sei es der Gehirnteile oder der Vorstellungen, nun und nimmer erklären, sondern es muß die Seele sein, welche die Vorstellungen nicht nur hervorbringt, sondern sie auch wiederholt. Und weil es Erfahrungsthatsache ist, daß wir uns nur dessen erinnern, was früher Inhalt des Bewußtseins war, und daß wir nicht die bewußten Zustände als solche (z. B. nicht die ursprünglichen Empfindungen, Wahrnehmungen, Strebungen), sondern nur das Bewußtsein (die Vorstellung) derselben reproduzieren, so hängt das Gedächtnis aufs engste mit dem Bewußtsein zusammen (vgl. § 17, 5). Was einmal im Bewußtsein war, ist Eigentum desselben geworden; es geht nicht absolut verloren (die Erfahrung lehrt, daß Vorstellungen, die längst vergessen waren, unter Umständen, z. B. in Krankheitsfällen, wieder hervortreten), sondern es tritt nur actu aus dem Bewußtsein, um als habitus in der Seele zurückzubleiben. Die Seele kann wegen der Enge des Bewußtseins (vgl. § 17, 4) die eine Vorstellung nur nach der anderen merken, aber durch dieses Merken wird sie disponiert, dieselbe zu wiederholen. Im Seelenleben gilt, wie bemerkt wurde (§ 9), das Gesetz der Gewohnheit, nach welchem sie durch die Setzung eines Aktes zur Wiederholung desselben disponiert wird. Sie wird aber nur insofern dazu disponiert, als der ursprüngliche Akt ihr eigener Akt war. An der ursprünglichen Empfindung, Wahrnehmung, Begierde oder an einem Gefühle war der Nervenreiz, der Gegenstand u. s. w. mitbeteiligt; nur die Vorstellung derselben kann sie wiederholen. Dagegen lassen sich die Phantasievorstellungen, sowie die rein geistigen Denk- und Willensakte, weil sie allein durch die Thätigkeit der Seele entstehen, vollständiger reproduzieren. Diese Disposition der Seele zur Wiederholung einer Vorstellung ist um so größer, mit je stärkerer Energie die Vorstellung ursprünglich gemerkt und je öfter sie wiederholt wurde. Denn je öfter die Wiederholung geschieht, desto bestimmter und deutlicher prägt sich die Vorstellung im Bewußtsein aus. Besonders aber ist die Stärke jener Disposition durch das Interesse an dem vorgestellten Gegenstande bedingt. Was uns interessiert, also in der Seele ein (angenehmes oder unangenehmes) Gefühl erregt, das vergessen wir nicht leicht, auch wenn es an sich geringfügig sein sollte. — Die Seele endlich associiert ihre Vorstellungen, indem sie sich die Gleichheit, Ähnlichkeit, Gegensätzlichkeit, den zeitlichen oder räumlichen Zusammenhang derselben merkt und dadurch disponiert wird, nicht allein die einzelnen Vorstellungen, sondern auch den gemerkten Zusammenhang der-

selben zu reproduzieren. — Das Gedächtnis also, welches sich auf alle bewußten Seelenzustände bezieht, auf Gefühle und Strebungen nicht weniger als auf Empfindungen und Denkakte, sehen wir demnach für eine Eigenschaft der bewußten (unterscheidenden) Seele an, wornach diese durch jeden bewußten Zustand zum erneuerten Bewußtwerden desselben (freilich in verschiedenem Grade) befähigt wird. (Zur Unterscheidung zwischen einem sinnlichen und geistigen Gedächtnis ist kein Grund vorhanden.) So weit das Tier etwas dem Bewußtsein Analoges hat, kommt auch ihm ein Gedächtnis zu.

4. Hiernach erklärt sich auch die Verschiedenheit des Gedächtnisses bei den einzelnen Menschen. Man unterscheidet ein umfassendes Gedächtnis, wenn es vieles und mannigfaltiges behält; ein leichtes, wenn es schnell auffaßt; ein starkes, wenn es lange Zeit, ein treues, wenn es richtig behält. (Die Gegensätze hierzu sind: ein beschränktes, langsames, schwaches und untreues Gedächtnis.) Diese Vorzüge sind selten in einem Gedächtnis vereinigt; das umfassende Gedächtnis ermangelt gewöhnlich der Treue, das leichte der Stärke. Außerdem hat nicht leicht jemand ein gleich gutes Gedächtnis für alle Gegenstände, sondern nur für bestimmte Arten derselben. In betreff dieser partiellen Richtungen des Gedächtnisses unterscheidet man Personen-, Zahlen-, Orts-, Wort-, Sachgedächtnis u. s. w. Diese Verschiedenheit des Gedächtnisses, sowohl in Bezug auf Leichtigkeit, Stärke, Umfang und Treue desselben als auf partielle Richtungen, hat ihren Grund teils in psychischen, teils in physischen Anlagen.

a) In betreff der psychischen Anlagen ist zu beachten, daß das Behalten und Reproduzieren der Vorstellungen sich nach der ersten Auffassung derselben im Bewußtsein richtet. Nun hat der eine von Natur eine lebendige, rasche Auffassung; er nimmt leicht vieles ins Bewußtsein auf. Dabei kann er zugleich eine starke Aufmerksamkeit haben, infolge dessen er das Viele auch treu bewahrt. Gewöhnlich aber ist bei ihm die Aufmerksamkeit mehr flüchtig und weniger energisch auf die einzelnen Vorstellungen und deren Verknüpfung gerichtet, daher seinem Gedächtnisse die Treue fehlt. Ein anderer faßt langsam und schwerfällig auf, dabei verweilt er aber mit kräftiger Aufmerksamkeit bei den einzelnen Vorstellungen und merkt sich scharf ihren Zusammenhang, weshalb sein Gedächtnis sich durch Treue auszeichnet. Hierzu kommt dann das verschiedene Interesse der Menschen für verschiedenen Erkenntnisgebiete. Dieses Interesse kann durch zufällige Umstände, liebgewordene Beschäftigung, oder durch angeborenes Talent bedingt sein. Hat jemand entschiedenes Talent, d. h. eine angeborene

hervorragende Begabung für einen Gegenstand, so hat er auch regelmäßig ein besonderes Interesse und infolge dessen ein vorzügliches Gedächtnis dafür, welches durch Ausbildung jenes Talentes, durch Steigerung des Interesses immer mehr wächst. Fortgesetzte Übung mehrt den Umfang, die Stärke und die Treue des Gedächtnisses.

b) Aber auch die physische Anlage oder die Disposition des Gehirns kommt dabei in Betracht. Denn wie das Bewußtsein überhaupt, so hängt auch das Gedächtnis vom Gehirnleben ab, ja letzteres ist, wie es scheint, an besondere Hirnorgane (nach R. Wagner an das Ammonshorn und seine Wurzelfasern) gebunden. Eine ganz besondere Abhängigkeit vom Gehirn scheint das Wortgedächtnis zu haben. Darauf deuten die zahlreichen Beispiele hin, daß durch krankhafte Gehirnaffektionen bald alle, bald bestimmte Worte aus dem Gedächtnis verlöschen. Dabei zeigt sich mitunter, daß solche Patienten sich schriftlich oder durch Zeichen ganz sachgemäß ausdrücken können. In zwei solcher Fälle beobachtete P. Broca in Paris die Zerstörung der zweiten und dritten Frontalwindung der linken Gehirnhemisphäre, und diese hält er deshalb für das Organ des Sprachvermögens. In welcher Weise übrigens das Gehirn (oder Teile desselben) mit dem Erinnern mitfungiert, ist ebenso dunkel, als der Zusammenhang des Gehirns mit dem Bewußtsein überhaupt [1].

b) Die Phantasie.

§ 31. Die Thätigkeitsweisen derselben.

1. Im bewußten Innenleben kommen nicht allein Reproduktionen früherer Vorstellungen vor, sondern die Seele ist auch befähigt, die reproduzierten (sinnlichen) Vorstellungen in neue umzubilden, welche als solche keinem bekannten Gegenstande gleichen. Solche Umbildungen heißen Phantasiebilder oder auch Einbildungen im engeren Sinne, und die Befähigung der Seele zu ihrer Hervorbringung wird Phantasie, oder Einbildungskraft in engerer Bedeutung, genannt. Daß diese Phantasiebilder in der That nicht Neubildungen, sondern nur Umbildungen früherer Wahrnehmungen (insbesondere der Anschauungen) sind, beweist der Umstand, daß man bei allen Phantasiebildern ihren Ursprung aus der früheren Wahrnehmung nachweisen und von dem-

[1] Männer von ungewöhnlichem Gedächtnis waren: Themistokles, Mithridates, Hortensius, Seneca, Plinius der Ältere, Picus von Mirandola, Magliabecchi, Scaliger, Lipsius, Leibniz, Hugo Grotius, Fox, Wallis, Dase, Mezzofanti u. v. a.

jenigen keine Phantasiebilder entwerfen kann, wofür der äußere Sinn fehlt (z. B. der Blinde nicht von Farben). Einen neuen Ton, eine neue Farbe u. s. w. vermag die Phantasie nicht zu erfinden. Auch hängt die Menge und Beschaffenheit der Phantasiebilder von dem Reichtum und der Beschaffenheit der Wahrnehmungsbilder ab. (Die Phantasie des Nordländers z. B. ist anders als die des Südländers.) Somit ist der Stoff aller Phantasiebilder gegeben, und nur die *Form* ist von der Seele hinzugethan.

2. Die Phantasie bethätigt sich nun erfahrungsmäßig zunächst *schematisierend*, indem sie aus vielen vereinzelten (ähnlichen) Vorstellungen Gemeinbilder (schemata) schafft. Wenn man oft Bäume, Pferde u. dgl. gesehen hat, so entsteht eine unbestimmte Vorstellung des Pferdes und Baumes im allgemeinen, ein Umriß ihrer Gestalt. Diese Umrisse lassen sich bis zu einer bestimmten Grenze erweitern, wodurch sie zwar eine größere Vielheit von Einzeldingen umfassen, aber selbst immer unbestimmter werden. Über das Gleichartige (Ähnlichgestaltete) geht jedoch die Erweiterung nicht hinaus. Man darf diese Gemeinbilder nicht mit den Begriffen verwechseln, welche notwendig und allgemein sind, wogegen jene (unbestimmte) Einzelvorstellungen bleiben. Dennoch sind sie für die Begriffe von großer Wichtigkeit, indem sie die Beziehung des Begriffes zur Erfahrung vermitteln, dem begriffbildenden Denken vorarbeiten und dem fertigen Begriffe zur Versinnlichung dienen.

3. Die Phantasie äußert sich ferner dadurch, daß sie nicht bloß die Einzelanschauungen ins Unbestimmte verallgemeinert, sondern auch umgekehrt die unbestimmten, verschwommenen, unvollständigen Wahrnehmungsbilder näher *bestimmt*, *begrenzt* und *ergänzt*. Sie giebt den dunklen Empfindungen Bestimmtheit, ja sie steigert die subjektiven Sinneserregungen zu objektiven Scheinwahrnehmungen (vgl. § 33, 2). Wenn die Wahrnehmungen sich nicht genau unterscheiden lassen, so zeichnet die Phantasie genaue Umrisse. Sie füllt in den Wahrnehmungsbildern die Lücken aus; nur wenige Punkte oder Linien genügen ihr, um eine Gestalt zu entwerfen. Felsen, Bäume necken uns in der Dämmerung mit sichtbaren Gestalten [1]. Die ergänzende und erweiternde Phantasie ist es,

[1] Trefflich schildert Goethe diese Phantasiethätigkeit in seinem Faust:

Seh' die Bäume hinter Bäumen,
Wie sie schnell vorüberrücken,
Und die Klippen, die sich bücken,
Und die langen Felsennasen,
Wie sie schnarchen, wie sie blasen!...
Und die Wurzeln, wie die Schlangen,
Winden sich aus Fels und Sande,
Strecken wunderliche Bande,
Uns zu schrecken, uns zu fangen;
Aus belebten, derben Masern
Strecken sie Polypenfasern
Nach dem Wanderer.

welche eine mathematische Progression, eine Vermehrung und Verminderung der Größe beliebig fortsetzt, welche die Lücken in einer Erzählung ausfüllt, welche ein Ereignis nach den Umständen des Ortes, der Zeit, der Gründe und Folgen ausmalt („fama crescit eundo"), welche sich über die Schranken der gegebenen Raum- und Zeitverhältnisse erhebt, vergrößert und verkleinert, Riesen und Zwerge dichtet. „Die Phantasie," sagt Jean Paul, „macht alle Teile zum Ganzen und alle Weltteile zu Welten; sie totalisiert alles, auch das unendliche All."

4. Die Phantasie bildet aber nicht allein die vereinzelte Vorstellung um, indem sie schematisiert, umgrenzt, ergänzt, erweitert oder verkleinert, sondern sie erweist sich auch kombinierend, indem sie verschiedene Vorstellungen oder Teile derselben zu neuen Gebilden verknüpft, die von der Wirklichkeit durchaus abweichen. Sie produziert auf diese Weise oft die seltsamsten Gebilde, zaubert die wunderlichsten Gestalten hervor (z. B. sprechende Tiere, singende Bäume, kryſtallene Paläste, verwandelte Prinzessinnen, Feeen, Elfen, Gnomen — in den Volksmärchen; die symbolischen Gestalten der alten [besonders der orientalischen] Mythologie, z. B. Sphinx, Centaur, Cerberus). Die kombinierende Phantasie setzt sich über die Schranken der Associationsgesetze hinweg, verbindet das Unähnlichste und reihet Vorstellungen nach Laune und Willkür an einander. (So zeigt sich das Spiel der Phantasie namentlich im Traume.)

5. Die Phantasie ist ferner Schöpferin von Idealen. Ideal nennt man einen als wirklich gedachten Gegenstand, welcher einer Idee als dem Gedanken eines Vollkommenen entspricht. Wie vielfach die Gebiete sind, in denen der Gedanke des Vollkommenen Geltung hat, so vielfach sind auch die entsprechenden Ideale (z. B. Ideal des Lebens, des Staates, der Wissenschaft, eines Weisen, einer Tugend, der Schönheit). Wie nun die Phantasie als schematisierende die Allgemeinbegriffe sinnlich veranschaulicht, so giebt sie der Idee die entsprechende konkrete Gestalt im Ideal. Sie entwirft auf diese Weise ein schönes Bild als vollkommenen Ausdruck der Idee. Wird ein solches Ideal in sinnlicher Weise nachgebildet, so entsteht ein Kunstwerk. Die Phantasie ist weniger frei schöpferisch im plastischen Kunstwerk, indem sie hier ihre Gestalten nach Vorbildern aus der Erinnerung formt, welche sie nach und nach idealisiert. Freier bewegt sie sich in der Dichtkunst und am freiesten in der Musik, weil letztere am meisten die Gefühle wachruft, diese Haupterreger der Phantasiethätigkeit. Die künstlerisch schaffende (idealisierende) Phantasie unterscheidet den Künstler von dem Kunsthandwerker. Übrigens sind die Ideale der Phantasie um so vollkommener, je glücklicher die natürliche

Anlage, je feiner und ausgebildeter das ästhetische Gefühl, je größer der Kreis der sinnlichen Anschauungen, und, da das Ideal Ausdruck einer Idee ist, je vollkommener, religiöser die Ideeen sind.

§ 32. Erklärung der Phantasiethätigkeit.

1. Es fragt sich nun, wie diese Thätigkeitsweisen der Phantasie zu erklären sind. Wenn die Herbartsche Hemmungs- und Verschmelzungstheorie schon zur Erklärung der Reproduktion der Vorstellungen nicht ausreichte, so erscheint sie noch ungenügender für die Phantasiebilder. In der That offenbart sich die selbsteigene Thätigkeit der Seele in der willkürlichen Umgestaltung, der gesetzlosen Association und der künstlerischen Produktion zu augenscheinlich, als daß hier der Gedanke an eine mechanische Verschmelzung, an eine mechanische Reihenbildung und gegenseitige Hemmung, Associierung, Unterdrückung von Reihen zulässig wäre.

2. Die schematisierende Thätigkeit der Phantasie bietet der Erklärung keine erhebliche Schwierigkeit und ist von der bloßen Reproduktion der Vorstellungen nicht wesentlich verschieden. Indem die Seele wiederholt gleich- oder ähnlichgestaltete Gegenstände sieht, merkt sie sich die Hauptzüge, besonders die Umrisse der Gestalt und hält diese fest. Anders verhält es sich mit der determinierenden, kombinierenden und idealisierenden Thätigkeit. Wir haben schon oben (§ 23, 6) auf die Grundeigenschaft der Seele hingewiesen, welche ihr als organisierendes Princip zukommt. Als eine den Leib zweckmäßig bildende Kraft hat sie gleichsam das Bild, welches sie im Organismus auswirken soll, unbewußt in sich. Mit dem Erwachen des Selbstbewußtseins wirkt diese gestaltende Seelenkraft, wie es scheint, auch ins bewußte Leben hinein und ist als Gestalten vorstellende Kraft an deren Empfinden, Denken, Fühlen und Streben mitbethätigt. Sie hilft der empfindenden Seele, daß sie nach Angabe der einwirkenden Objekte die Raumbilder rekonstruiert, ergänzt (z. B. den blinden Fleck); sie fügt das Zeitmaß hinzu, womit die Pausen die Töne unterbrechen. Freier bewegt sie sich, wenn sie als eigentliche sogen. Phantasie die Anschauungsvorstellungen umformt. Sie giebt dann dem unklaren, unvollständigen Bilde scharfe Umrisse und markierte Züge, verkleinert, oder vergrößert, oder kombiniert ganz willkürlich. Sie steht dem Denken zur Seite, indem sie zu den Gedanken die sinnliche Gestalt vorstellt, und wo das Denken vollkommenere Dinge denkt, als in der Wirklichkeit vorhanden sind, da schafft sie zu der Idee das entsprechende Ideal. („Der Mensch hat die Gabe," sagt Raphael Mengs, „die Dinge sich schöner vorzustellen als sie sind, entweder wie sie einst waren, oder wie sie einst werden sollen.") Sie stellt sich bei den Gefühlen und Stre-

bungen ein, indem sie Lust- und Schreckbilder hervorzaubert, Wünschenswertes und Verabscheuungswürdiges in sinnlicher Gestalt vorstellt. Der Umstand, daß die Phantasie auf den leiblichen Organismus einen sehr großen, in den auffallendsten Erscheinungen sich äußernden Einfluß hat (vgl. § 33, 2), bekundet thatsächlich den innigen Zusammenhang zwischen Phantasie und organisierender Lebenskraft, und weist unzweideutig darauf hin, daß beide in derselben Wirkungsweise der Seele ihren Grund haben.

§ 33. Wechselwirkung der Phantasie und der übrigen Zustände.

1. Die Phantasie lebt und webt in engem Verbande mit dem ganzen Seelenleben und mit dem leiblichen Organismus. Sie hängt erstlich von anderen Seelenzuständen ab und wirkt wiederum mächtig auf diese ein.

a) Mannigfache Empfindungen und Anschauungen (Farben, Töne, Gerüche, sowie auffallende und großartige, liebliche und schauerliche Gestalten, romantische Landschaften u. dgl.) regen die Phantasie auf, aber nur, weil und sofern sie das Interesse der Seele wecken, d. h. Gefühle hervorrufen. Denn Gefühle sind die eigentlichen Erreger und Wecker der Phantasiebilder. Wo das Interesse abnimmt, da wird auch die Phantasie schwächer. So bethätigt sie sich im Alter weniger und langsamer, aber innerhalb des Kreises interessierender Gegenstände bleibt sie ungeschwächt thätig. Ist die Seele von Natur leicht erregbar (wie beim sanguinischen Temperament), so ist auch die Phantasie geschäftiger. Dieselben Wahrnehmungen, je nachdem man sie gerade interessant findet oder nicht, wecken bisweilen die Phantasie, bisweilen nicht. Wenn die Seele mit gespannter Aufmerksamkeit sich einer Sache zuwendet, so tritt die Phantasiethätigkeit zugleich mit den Gefühlen in den Hintergrund, wogegen sie beim Ausruhen der Seele von anstrengender Thätigkeit (in der Dämmerung, beim Mondschein u. dgl.) ungehindert schalten kann. Aber nicht allein Gefühle, die durch Sinneseindrücke veranlaßt werden, sondern Gemütsbewegungen aller Art, Affekte und Leidenschaften (Freude, Hoffnung, Liebe, Furcht, Angst, Reue, Argwohn, Eifersucht u. dgl.; nur nicht der das Gemüt plötzlich erstarrende Schrecken) regen die Phantasie mehr oder weniger stark auf. Recht deutlich zeigt sich der Einfluß der Gefühle bei den sympathischen Gefühlen. An der geliebten Person stellt die Phantasie alles in's rechte Licht, macht die Unregelmäßigkeit der Züge zum Ausdrucksvollen, verschleiert die Fehler und Gebrechen. Dagegen erscheint bei einer verhaßten Person alles verkehrt, häßlich, wider-

wärtig, fehlerhaft. Eine und dieselbe Wahrheit macht einen ganz andern Eindruck, wenn sie von einem berühmten oder unberühmten Manne herrührt.

b) Umgekehrt wirkt die Phantasie auf die übrigen Seelenzustände mächtig ein. Sie verändert z. B. die Sinnesempfindungen. Die Speise schmeckt unangenehm, sobald wir uns einbilden, daß sie unreinlich zubereitet sei. Rote Wangen, die uns gefallen, machen sofort einen andern Eindruck, wenn wir erfahren, daß sie geschminkt sind u. s. w. Insbesondere aber wirkt die Phantasie auf das Gemütsleben ein, ruft Gefühle und Strebungen wach. Durch Vorspiegelungen giebt sie den Affekten und Leidenschaften Nahrung; an freudige wie an traurige Stimmungen anknüpfend, erheitert oder verdüstert sie das Leben. Daher kann man sie das „Klima des Gemütes" nennen. Die Phantasie steht außerdem, wie dem Dichten oder künstlerischen Schaffen, so dem Denken oder wissenschaftlichen Streben helfend und fördernd zur Seite und hat an den großen Erfindungen und Entdeckungen in Kunst und Wissenschaft nicht weniger Anteil als das Denken selbst.

2. Die Phantasie steht auch in inniger Wechselbeziehung mit dem leiblichen Organismus. Abhängig, wie das Bewußtsein überhaupt, vom Gehirnnervenleben, wird sie durch alles das beeinflußt, wodurch jenes Veränderungen erleidet, z. B. klimatische Verhältnisse, geistige Getränke[1], nervöse Krankheiten, gesteigerte Nervenerregung in der Pubertätsentwicklung u. s. w. — Noch deutlicher zeigt sich umgekehrt der Einfluß der Phantasie auf die leiblichen Organe. Zunächst werden durch Phantasievorstellungen leibliche Organe miterregt (die lebhafte Vorstellung einer leckeren Speise verursacht Speichelerguß; die Vorstellung eines ekelhaften Gegenstandes steigert die Ekelempfindung bis zum Erbrechen u. dgl.). Weiterhin ist die Phantasie im stande, subjektive, d. h. durch rein innere Vorgänge im Organismus bewirkte Sinneserregungen zu objektiven Wahrnehmungen zu steigern. Solche Sinnesvorspiegelungen (Hallucinationen [vgl. § 25, 2]) werden, obgleich ihnen nichts Äußeres entspricht, mit der Deutlichkeit und Stärke unmittelbarer Sinneswahrnehmungen empfunden. Sie kommen bei allen Sinnen vor, am häufigsten beim Gesichts- und Gehörssinn; gewöhnlich bei Geisteskranken, mitunter auch bei geistig Gesunden. Eine Menge derselben erklärt sich in der Weise,

[1] Der Genuß von Opium zaubert angenehme Bilder hervor; Haschisch, ein Extrakt aus indischem Hanf, verändert und erweitert die gewöhnlichen Raum- und Zeitvorstellungen. Auch Bilsenkraut, Stechapfel rufen lebhafte Bilder hervor.

daß durch innere Vorgänge im Organismus, durch krankhafte Gehirnaffektionen die Sinnesnerven erregt werden, und somit subjektive Sinnesempfindungen entstehen. Diese werden naturgemäß nach außen versetzt und es entstehen unbestimmte Licht-, Schallwahrnehmungen u. s. w. Mit letzteren verknüpfen sich dann unwillkürlich und unbemerkt frühere Vorstellungen, die man wirklich kurz vorher gehabt oder reproduziert hat, und diese geben der unbestimmten Sinneswahrnehmung eine bestimmte Gestalt. Oder es sind lebhafte Phantasievorstellungen, welche sich mit subjektiv erregten Sinnesempfindungen verknüpfen und dann als objektive Anschauungen erscheinen (z. B. Hallucination bei Fieberkrankheiten, beim Delirium). Es kann aber auch vorkommen, daß Einbildungen, ohne vorhergegangene subjektive Sinneserregung, sich zu Hallucinationen gestalten. Wenn dieselben nämlich sehr lebhaft sind, dann können sie auf die betreffenden Sinnesorgane einwirken und so als objektive Wahrnehmungen erscheinen. (So bekam eine Blume, welche Goethe sich mit verschlossenen Augen willkürlich vorstellte, Gestalt und Farbe und legte sich ihm in verschiedenfarbigen Blumen auseinander. Ähnliches berichtet der Dichter Ludwig von sich.) Unsere Einbildungen werden besonders lebhaft durch Verknüpfung mit freudigen oder traurigen Gefühlen, und dann besonders geeignet, Hallucinationen zu bewirken (z. B. die Hallucination des Dichters Tieck, als er seiner Braut entgegenging, sowie die des Buchhändlers Nicolai). — Endlich ist es die Phantasie, welche den gesunden Körper krank macht und den kranken heilt. Der Verkehr mit Wahnsinnigen, der Anblick von Krämpfen u. dgl., ja die bloße Nachahmung solcher Zustände steckt an, weil sie mittelst der Einbildung auf den eigenen Körper übertragen werden. Der Hypochondrist bildet sich eingebildete Krankheiten wirklich an; ein Schüler Boerhaves machte alle Krankheiten durch, die sein Lehrer so anschaulich schilderte; Menschen, von einem Hunde gebissen, den sie irrtümlich für toll hielten, können sich die Wasserscheu zuziehen (hydrophobia imaginaria). Umgekehrt offenbart sich die heilende Macht der Phantasie bei so manchen Wunderkuren, bei der Heilung von Krankheiten (z. B. des Wechselfiebers) durch an sich völlig unwirksame Mittel. Hierher gehört auch das sogen. „Versehen" der Schwangeren, welches Mäler oder Mißbildungen der Kinder zur Folge hat. Die Schwangere sieht z. B. einen Krüppel, einen Mißgestalteten, und das Kind zeigt nachher ähnliche Mißgestaltung [1].

[1] Helmont erzählt von einem Falle, wo die schwangere Mutter große Lüsternheit nach Kirschen empfand, und nachher sich das deutliche Bild einer Kirsche beim Kinde an der Stelle des Körpers zeigte, welche die Mutter in jenem Augenblicke an ihrem eigenen Körper mit der Hand berührt hatte.

Man streitet darüber, ob hier die Vorstellung der Mutter direkt solche Wirkungen beim Kinde hervorrufe, oder ob es nicht vielmehr die Gemütserregung sei, welche zunächst auf den eigenen Organismus und dadurch auf den Fötus einwirke. Aber die erstere Annahme ist keineswegs ganz verwerflich. Denn die Wirkungen des Versehens treten gewöhnlich in den Monaten ein, wo der Fötus noch weniger ausgebildet ist; und da läßt es sich wohl denken, daß, wo die organisierende Seele des Kindes noch mehr latent bleibt, die gestaltende Kraft der mütterlichen Seele nicht ohne Einfluß auf die Fötusbildung ist.

Vgl. Joh. Müller, Über phantastische Gesichtserscheinungen; Schubert, Geschichte der Seele, 4. Aufl., 1850; Domrich, Die psychischen Zustände, ihre organische Vermittlung und ihre Wirkung in Erzeugung körperlicher Krankheiten, 1849; J. H. Fichte, Anthropologie; Feuchtersleben a. a. O.; Ulrici a. a. O.; Fortlage, Acht psychologische Vorträge, 1869.

§ 34. Das Traumleben.

1. Wie das Gedächtnis, so ist auch die Phantasie bald willkürlich, bald unwillkürlich thätig. Das unwillkürliche Spiel der Phantasie zeigt sich in dem sogen. wachen Traume (in der Einsamkeit, der Dämmerung u. dgl.), wenn die zerstreute Seele ihren Einbildungen freien Lauf läßt; ganz besonders aber im eigentlichen Traume. Der Traum ist eine Reihe von unwillkürlichen Einbildungen (Erinnerungen und Phantasiegebilden) während des Schlafes (vgl. § 17, 6). Die entfesselte Phantasie bethätigt sich im Traume unermüdlich, um die im Gedächtnis angesammelten Eindrücke wieder aufzufrischen, sie auszuschmücken und sie zu anziehenden oder abschreckenden Bildern umzuformen. Alle diese Traumgebilde sind subjektiv, nehmen aber den Schein objektiver Wahrnehmungen an, und zwar häufig mit einer Frische und Klarheit, welche den Sinneswahrnehmungen im wachen Zustande abgeht. Der Traum ist daher das Scheinbild des wachen Lebens; scheinbar ganz wie in diesem nehmen wir im Traume äußere Gegenstände wahr, empfinden, denken, fühlen und handeln, werden in Furcht, Trauer, Freude, Zorn versetzt. So ist der Traum gleichsam ein Theaterspiel, bei welchem, wie Jean Paul sagt, die Seele selbst Theaterdichterin, Schauspielerin und Zuschauerin zugleich ist. Mitunter ist der Vorstellungslauf regelmäßig, gewöhnlich aber ohne Gesetz und Zusammenhang. Die Phantasie versetzt den Träumenden von einem Orte zu einem anderen weit entfernten, versetzt ihn in die Vergangenheit zurück oder führt ihm Personen aus vergangenen Zeiten vor. Besonders auffallend ist die rapide Schnelligkeit, womit die Vorstellungen auf einander folgen. In wenigen Minuten

durchlebt die Seele eine lange Reihe von Ereignissen. (Jemand wird durch einen Schuß geweckt und träumt in wenigen Augenblicken des Aufwachschlummers, daß er Soldat geworden, viele Drangsale gehabt, desertiert, eingefangen, verhört, verurteilt und erschossen sei.) Ist der Traum sehr lebhaft, so entsteht bisweilen Schlafreden und Schlafwandeln. (Letzterer Zustand, der bei gewissen Menschen regelmäßig vorkommt, wird später [im dritten Teile] behandelt werden.)

2. Die Beschaffenheit der Träume ist bedingt:

a) Durch organische Reize, die während des Schlafes auf die Seele einwirken. Die Phantasie bemächtigt sich dieser Empfindungen und schafft daraus bald heitere, bald schreckliche Traumgebilde. So werden Träume veranlaßt durch Gehörs-, Temperatur- und Druckempfindungen (z. B. Pendelschlag der Uhr, ein andauerndes Geräusch, Kälte und Druck einzelner Glieder); ferner können Störungen des Blutumlaufes, Kongestionen, krankhafte Zustände einzelner Organe, unbequeme Lage mannigfache, oft schwere Träume veranlassen (z. B. das Alpdrücken, d. h. die Einbildung eines aufliegenden Ungeheuers).

b) Durch Vorstellungen und Gefühle, welche uns vor dem Einschlafen beschäftigten, oder durch Gegenstände, welche am Tage oder schon mehrere Tage unsere Thatkraft in Anspruch nahmen und unser Interesse erregten. Die Seele setzt diese Beschäftigung im Schlafe fort, bisweilen nicht ohne gesteigertes Denken.

c) Durch die heitere oder trübe Stimmung, welche uns im Wachen beherrschte. Diese verleiht gewöhnlich dem Traume seine besondere Färbung, macht die Traumbilder entweder ansprechend und lieblich, oder abschreckend und traurig. Doch kommen häufig angenehme, entzückende Träume gerade bei tiefer körperlicher Erschöpfung und geistiger Verstimmung vor.

3. Um nun das Traumleben, so viel diese dunkle Region des Seelenlebens es zuläßt, zu erklären, müssen wir erstlich daran erinnern, daß manche Zustände der Seele (Empfindungen, Gefühle, Strebungen und selbst Denkakte) mit dem Bewußtsein derselben nicht zusammenfallen. Wenn das Bewußtsein mit dem Eintritte des Schlafes unterbrochen wird, so hören jene Zustände nicht notwendig auf. Im Schlafe setzt sich vielmehr die Selbstthätigkeit der Seele fort. (Denn man wird z. B. wach zur gewohnten Stunde, auch wenn der Schlaf ausnahmsweise nur kurze Zeit gedauert hat; ja man erwacht zu einer ungewohnten Stunde, wenn man sich dieses fest vorgenommen hat; eine Mutter wird vielleicht durch erhebliche Geräusche im Schlafe nicht gestört, wohingegen ein leiser Schrei ihres Kindes sie sofort weckt.) Manche Fälle, die uns

mitgeteilt werden von Lösung wissenschaftlicher Probleme im Schlafe, zeigen, daß die Seele in diesem Zustande eines angestrengten Denkens fähig ist. Wir dürfen annehmen, daß die Seele auch im tiefsten Schlafe nicht unthätig ist, sondern stets träumt, aber wir erinnern uns des Traumes nur, wenn der Halbschlaf und damit ein dämmerndes Bewußtsein eintritt. Dieses Traumbewußtsein kann man Nachtbewußtsein im Gegensatze zum (wachen) Tagesbewußtsein nennen. Jenes ist dadurch von diesem unterschieden, daß die träumende Seele kein Bewußtsein von der sie umgebenden Welt und den eigenen reellen Zuständen hat, daß sie über das Ich in seinem wirklichen Verhältnisse zur Außenwelt keine richtige Einsicht gewinnen und daher aus den Täuschungen der imaginären Welt nicht hinauskommen kann. Aber Tages- und Nachtbewußtsein hangen enge zusammen. Denn wir erinnern uns des Geträumten und reproduzieren im Traume frühere Vorstellungen. — Im Traume führt nun die Phantasie, von der Kontrolle des Denkens befreit, die Herrschaft. Denn wie die Seele als organisierende, gestaltende Kraft des Organismus sich vorzugsweise im Schlafe bethätigt, so auch als Gestalten vorstellende Kraft. Die Macht der Phantasie verursacht die Klarheit und Lebhaftigkeit der Traumbilder, und wenn diese schon beim Tagesbewußtsein im Stande ist, Hallucinationen zu erzeugen, so darf es uns nicht wunder nehmen, daß sie beim Nachtbewußtsein uns einzig und allein mit Sinnesvorspiegelungen umgaukelt. Ebensowenig kann uns das regellose Spiel der entfesselten Phantasie, das Bunte und Wunderliche ihrer Gebilde, das Hinüberspringen von Raum zu Raum, von Zeit zu Zeit u. dgl. auffallend erscheinen.

4. Indes legt man nicht selten den Träumen eine prophetische Bedeutung bei. Man unterscheidet nämlich zwischen bedeutungslosen und bedeutsamen Träumen. Von jenen läßt man das Sprichwort gelten: „Träume — Schäume"; diese aber sollen ein Mittel sein, um dem gewöhnlichen Bewußtsein versagte Erkenntnisse zu gewinnen. Man nimmt an, daß die Seele, indem sie sich im Schlafe in sich selbst vertiefe, über die Schranken des Raumes und der Zeit erhoben werde, in weite Fernen, sowie in die Vergangenheit und Zukunft schaue; über Begebenheiten, die gleichzeitig, aber in weiter Ferne geschehen, oder die der Vergangenheit oder der Zukunft angehören, Auskunft erhalte. Beispiele werden in Menge angeführt. Ohne über diese leichtfertig den Stab zu brechen oder zu kühnen Hypothesen uns zu versteigen, gestehen wir gern, daß unter dem Monde viele Dinge geschehen, von welchen sich die Philosophie nichts träumen läßt, vergessen aber auch nicht, daß wir viele Dinge erträumen, von denen nichts unter dem Monde geschieht.

Vgl. Schubert, Die Symbolik des Traumes; und dessen Geschichte der Seele; J. H. Fichte, Anthropologie; M. Perty, Die mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur; Splittgerber, Schlaf und Tod, nebst den damit zusammenhangenden Erscheinungen des Seelenlebens.

C. Die geistige Vorstellung oder der Begriff.

§ 35. Erklärung.

1. Unser Bewußtsein weist noch andere Erkenntniszustände auf als Wahrnehmungen und Einbildungen, nämlich die geistigen Erkenntniszustände oder die sogen. Denkakte, durch welche der Mensch sich wesentlich vom Tiere unterscheidet. Denn Wahrnehmungen und Einbildungen hat auch das Tier, nur nicht im Lichte des (menschlichen) Bewußtseins; ein eigentliches Denken muß demselben abgesprochen werden. Der Mensch, das einzige denkende Erdenwesen, faßt nicht allein die sinnlichen Dinge in einer Weise auf, die den bloßen Sinnenwesen versagt ist, sondern erkennt auch übersinnliche Gegenstände; er reflektiert ferner, d. h. er denkt nach über seine ursprünglichen Denkakte, trennt und verbindet, d. h. er urteilt; er folgert endlich oder erschließt aus bereits gewonnenen neue Erkenntnisse. Alle diese Denkthätigkeiten haben das gemeinsam, daß sie sich auf die Bildung und Umbildung eines und desselben Erkenntniszustandes beziehen, welchen wir Begriff nennen.

2. Der Begriff ist eine Vorstellung, welche den Charakter der Allgemeinheit und Notwendigkeit hat, d. h. er bezieht sich nicht ausschließlich auf diesen oder jenen Gegenstand, sondern auf eine Vielheit wirklicher oder möglicher Dinge; allen Dingen aber, welche durch den Begriff gedacht werden, kommt sein Inhalt notwendig und daher stets und unabänderlich zu, wann und wo sie auch existieren mögen. Zustände von solcher Beschaffenheit lassen sich aus den bisher erörterten Erkenntnisthätigkeiten nicht erklären. Die Gemeinbilder der Phantasie reichen allerdings nahe an die Begriffe heran, sind aber doch wesentlich von ihnen verschieden. Denn die Gemeinbilder sind, wie alle sinnlichen Vorstellungen, konkrete Einzelbilder, welche nur wegen ihrer Unbestimmtheit auf eine Mehrzahl von Sinnesanschauungen passen; sie werden zudem um so unbestimmter, je mehr man sie erweitert; und mit dem Ähnlichgestalteten ist die Grenze ihrer möglichen Erweiterung gesteckt. Dagegen haben die Begriffe nichts vom sinnlichen Bilde und dessen Zufälligkeiten an sich, und sie lassen sich über das Ähnlichgestaltete hinaus erweitern, ohne dadurch etwas von ihrer Klarheit einzubüßen.

3. Wegen dieser Verschiedenheit der Begriffe von den sinnlichen Vorstellungen sind wir genötigt, auf eine besondere Wirkungsweise (Vermögen) der

Seele zu schließen, und diese nennt man Denkkraft oder Vernunft im weiteren Sinne. Es fragt sich nun, ob das, was wir Denkkraft oder Vernunft nennen, nur ein Vermögen oder mehrere bezeichnet. Man unterscheidet:

a) Verstand und Vernunft als zwei verschiedene Denkvermögen. Nach Kant ist der Verstand das Vermögen, Begriffe und Urteile zu bilden, die Vernunft das Vermögen, Schlüsse zu ziehen. Jacobi änderte diese Unterscheidung dahin ab, daß ihm Verstand das Vermögen der Begriffe, Vernunft das der Ideeen war. Somit hatte die Unterscheidung von Verstand und Vernunft die weitere zwischen Begriff und Idee zur Folge. Begriff ist darnach jede durch das Denken gewonnene Vorstellung, welche sich auf sinnliche, erfahrungsmäßige Gegenstände bezieht. Idee dagegen ist jeder übersinnliche, die Erfahrung überschreitende Gedanke. Darnach ist Verstand das Vermögen, zu begreifen, was sinnlich oder in Zeit und Raum ist; Vernunft das Vermögen, zu vernehmen, was übersinnlich ist oder über Zeit und Raum hinausgeht. Gehört also der Begriff der sinnlichen, die Idee der übersinnlichen Welt an, und geht man von dem metaphysischen Resultate aus, daß die sinnlichen Dinge verkörperte Gedanken Gottes sind, dann liegen die Ur- und Musterbilder für die sinnliche Welt in der übersinnlichen Welt oder in der göttlichen Vernunft; sie sind Ideeen, nach welchen Gott die Weltdinge geschaffen hat. Wir können diese Ideeen aus den Dingen, wenn auch höchst unvollkommen, herauslesen, den Gedanken Gottes nachdenken, bei den unvollkommenen Exemplaren einer Art den Gedanken des Vollkommensten, des Musterbildes dieser Art gewinnen. So entstand die engste Bedeutung des Wortes Idee als Gedanke des Mustergültigen, Vollkommensten in seiner Art, und dieser Idee entspricht das Ideal (vgl. § 31, 5 und 37, 4, c.). Günther faßte, ähnlich wie Jacobi, den Begriff als den Gedanken des Gemeinsamen der (sinnlichen) Erscheinung, und die Idee als den Gedanken des (übersinnlichen) Grundes hinter den Erscheinungen auf; auch ihm sind das Vermögen der Begriffe und das Vermögen der Ideeen wesentlich verschiedene, ja substantiell verschiedenen Trägern angehörende Vermögen.

b) Ferner unterscheidet man in der Sphäre des Denkens noch eine Reihe anderer Vermögen, z. B. Begriffs-, Urteils-, Schlußvermögen; Abstraktions- und Reflexionsvermögen, Sprachvermögen u. dgl. Ob diese und ähnliche Unterscheidungen Halt haben, muß die genauere Untersuchung der Denkthätigkeit entscheiden. Unsere Aufgabe ist es also, die charakteristischen Thätigkeitsweisen des Denkens, nämlich Abstraktion und Reflexion, näher zu erforschen.

§ 36. Die Abstraktion.

1. Wenn es sich um die Frage handelt, woher die Begriffe, welche als allgemeine, notwendige Vorstellungen nun und nimmer aus der sinnlichen Erfahrung stammen können, ihren Ursprung nehmen, so ist die Annahme von vornherein keine unmögliche, daß sie allein aus der Seele entstehen, entweder fertig in ihr liegen, d. h. angeboren sind, oder durch ihre alleinige Thätigkeit hervorgebracht werden.

a) Die Begriffe könnten möglicherweise angeborene sein, ohne daß wir uns ihrer stets bewußt wären. Wie schon wiederholt bemerkt wurde, sind die Zustände der Seele und das Bewußtwerden (Merken) derselben durchaus zu unterscheiden. Demnach könnten die Begriffe auf dem Grunde der Seele ruhen und nur bisweilen im Bewußtsein auftauchen. Allein haltbar ist diese Meinung durchaus nicht. Denn das Bewußtsein sagt uns, daß wir die Begriffe nicht so einfach gewinnen, indem wir unsere Aufmerksamkeit auf sie wie auf fertige Produkte richten, sondern indem wir sie durch Nachdenken bilden, umändern, erweitern und verengern. Begriffe sind nicht fertige, sondern durch unsere Thätigkeit gewonnene Produkte.

b) Indes, kann denn die Seele ihre Begriffe nicht allein aus ihrem Wesen produzieren? Diese Annahme beruht auf der Verwechselung unseres Denkgeistes mit dem absoluten Geist. Dieser begreift, wie die Metaphysik nachweist, alles Wirkliche und Mögliche aus seinem Wesen, weil dieses das unendliche Sein und Bewußtsein selbst und alles endlichen Seins Urheber ist; unser Geist, endlich und beschränkt, wie er ist, kann die Wirklichkeit nicht aus sich begreifen, sondern nur, sofern diese auf ihn wirkt. Die Annahme, daß diese Begriffe entweder angeborene oder allein aus dem Wesen der Seele fließende Produkte seien, würde uns alle Sicherheit über ihre objektive Bedeutung rauben. Zudem ist es Erfahrungsthatsache, daß zunächst die empirischen Begriffe durch die sinnliche Wahrnehmung bedingt sind. Denn wir vermögen von den sinnfälligen Dingen nur insoweit Begriffe zu bilden, als jene in die äußere Erscheinung treten. Wem irgend ein Sinn mangelt, der kann keinen Begriff von demjenigen gewinnen, was durch den fehlenden Sinn wahrgenommen wird (z. B. der Blindgeborene nicht von Farben). Aber auch die Begriffe rein übersinnlicher Objekte deuten durch ihre Beschaffenheit an, daß sie nur mit Hülfe der aus der sinnlichen Erfahrung gewonnenen Begriffe entstanden sind. Somit ist die Begriffsbildung durch die Sinnesthätigkeit bedingt; das Denken setzt die behandelten Stufen der sinnlichen Erkenntnis voraus.

2. Die Thätigkeit nun, durch welche die Seele unter Mitwirkung der Sinnesthätigkeit (allgemeine) Begriffe bildet, nennt man Abstraktion. Abstrahieren bedeutet negativ, von etwas absehen; dagegen positiv, etwas abziehen oder absondern. In dieser doppelten Bedeutung kommt die Abstraktion beim Begriffbilden in Anwendung. Indem wir nämlich eine Reihe ähnlicher Wahrnehmungen haben und sie mit einander vergleichen, sehen wir bei jeder derselben von demjenigen ab, was sie von den übrigen unterscheidet, und halten nur dasjenige fest, worin sie mit den übrigen gleich erscheint. Dieses Gemeinsame ziehen wir für sich ab, fassen es einheitlich zusammen und gewinnen so einen Begriff [1]. Daß diese Weise des Begriffbildens thatsächlich wie vom Kinde so vom Erwachsenen angewendet wird, ist unleugbar. Aber unrichtig ist es, wenn Locke und die Materialisten nach ihm daraus folgern, daß die Begriffe nur umgewandelte sinnliche Wahrnehmungen seien. Damit die genannte Weise des Begriffbildens möglich sei, dazu gehört mehr als das bloße sinnliche Wahrnehmen und Vorstellen. Denn abgesehen davon, daß das Vergleichen, Abziehen und Zusammenfassen keine Sache des sinnlichen Wahrnehmens und Vorstellens ist, so charakterisiert jeden Begriff strenge Allgemeinheit. Die Allgemeinheit aber, welche durch die Vergleichung ähnlicher Sinneswahrnehmungen entsteht, geht über die Anzahl der verglichenen Dinge nicht hinaus, ist also eine diesen gemeinsame Vorstellung, aber kein allgemeiner Begriff [2]. Der Begriff hat alles Konkrete, Sinnliche abgestreift; die bloße, durch Vergleichung sinnlicher Wahrnehmungen allein gewonnene Absonderung der gemeinsamen Merkmale kann wohl ein (noch immer konkretes) Gemeinbild entstehen lassen, aber keinen allgemeinen Begriff. Zudem lassen sich Begriffe von Gegenständen bilden, welche nur einzig in ihrer Art existieren. — Noch ungenügender ist die Herbartsche Erklärung der Begriffbildung. Wenn nach Herbart eine Vorstellung im Bewußtsein ist, und es tritt eine ähnliche Vorstellung hinzu, so verschmelzen beide in der Weise, daß sich das Verschiedene beider verdunkelt und das Gemeinsame zusammenschmilzt und unverdunkelt zurückbleibt. Bei jeder neuen hinzutretenden Vorstellung wiederholt sich derselbe Prozeß. Dieser Begriffbildungsprozeß teilt alle Schwierigkeiten der vor-

[1] Z. B. ich sehe einen Baum und merke mir genau das Bild desselben. Ich sehe dann einen zweiten Baum und merke mir das Unterscheidende und das Gemeinsame beider Wahrnehmungen. Damit vergleiche ich wieder die Wahrnehmung eines dritten, vierten u. s. w. Baumes und hebe das Gemeinsame für sich heraus.

[2] Habe ich den Begriff des Baumes durch die Vergleichung von etwa zwölf Bäumen gewonnen, woher habe ich dann die Gewißheit, daß mein Begriff auch für alle übrigen Bäume gültig ist?

her erwähnten Begriffsbildungsweise und ist ebenso sensualistisch, wie diese, hat aber außerdem noch die Ungereimtheit, daß die zu selbständigen Kräften gewordenen Vorstellungen die Begriffsbildung vollziehen, wobei die Seele gleichgültige Zuschauerin ist.

3. Indem wir also das Vergleichen, Absondern und Zusammenfassen als die wesentlichen Momente des Begriffbildens zugeben, haben wir zu untersuchen, auf welcher Grundlage sich dieselbe vollzieht, damit ein wirklich allgemeiner Begriff entstehe. Das Denken beginnt nun thatsächlich mit dem Allgemeinsten und schreitet zum weniger Allgemeinen fort. Es erkennt bei jedem ihm begegnenden Objekte, wenn es auch noch nichts Bestimmtes von ihm aussagen kann, daß es ein Sein, ein Ding, ein Wesen ist. Es sieht ferner, daß das eine Ding von dem anderen sich unterscheidet, und wird auf diesen Unterschied aufmerksam. So findet es allmählich, daß das eine Ding ein Wesen für sich ist (Substanz), das andere aber nur an einem für sich seienden Wesen als Eigenschaft desselben ist (Accidens). Dann sieht das Denken ein, daß durch das eine Ding ein anderes entsteht (Ursache und Wirkung; diese Begriffe gewinnt der denkende Mensch wohl zunächst an sich selbst und überträgt sie auf die Außendinge) u. s. w. Mit der Gewinnung der allgemeinsten (Grund-) Begriffe „Sein, Wesen, Ursache" u. dgl. macht das Denken den Anfang. Wir haben keinen Grund zu der Annahme, daß diese Grundbegriffe vor aller Erfahrung schon fertig in uns liegen und gleichsam Formen (Kategorieen) sind, wornach wir alle denkbaren Objekte begrifflich fassen, sondern wir gewinnen dieselben mit Hülfe der sinnlichen Wahrnehmung. Wo immer die Sinneswahrnehmung ein sinnliches Einzelding vorstellt, da erkennt der Denkgeist zunächst ein Sein oder Ding, und so weit das Seiende reicht, so weit geht auch die Möglichkeit des begreifenden Denkens. Aber der Denkgeist erfaßt weiterhin nicht allein ein Sein ganz im allgemeinen, sondern, wenn auch noch so unbestimmt, ein so beschaffenes Sein (z. B. ein substantielles und accidentielles Sein, ein körperliches, veränderliches, bewegliches Wesen); mit anderen Worten: er erkennt (allgemein und unbestimmt) die Wesenheit des sinnfälligen Dinges. Die Allgemeinheit und Notwendigkeit des Begriffes hat also darin ihren Grund, daß der Denkgeist vom Zufälligen und Konkreten abstrahiert und das Wesentliche zuerst in den allgemeinsten Zügen und Umrissen erfaßt. Folglich muß er die Fähigkeit besitzen, bei den Sinnesobjekten von der konkreten sinnlichen Erscheinung abzusehen und das durch diese sich kundgebende Wesen in unsinnlicher allgemeiner Weise aufzufassen. Diese Fähigkeit nennen wir das geistige Abstraktionsvermögen, welches dem intellectus (von intus

legere) der Alten und unserer „Vernunft" (in der eigentlichen Wortbedeutung) entspricht. Der Denkgeist liest oder vernimmt aus dem Objekte das Wesentliche unmittelbar heraus; ähnlich wie bei der sinnlichen Wahrnehmung (auf der ersten Stufe) die Seele unmittelbar die Affektion eines Reizes vernimmt. Aber ebensowenig, wie wir das Wesen der Empfindungsthätigkeit aus dem Seelenwesen zu deuten vermögen, haben wir Einsicht in den Vorgang der geistigen Abstraktionsthätigkeit. Wir können nur im allgemeinen angeben, daß unser Geist, dem absoluten (schöpferischen) Geiste ähnlich, die Gedanken, welche dieser in die geschaffenen Dinge hineingelegt hat, aus denselben herauszulesen fähig ist, aber wegen unserer Endlichkeit und Beschränktheit zuerst nur unbestimmt und in den allgemeinen Grundzügen, und dann fortschreitend immer bestimmter und vollkommener.

Die Scholastiker unterschieden bekanntlich nach dem Vorgange des Aristoteles zwischen thätigem und leidendem Verstand (intellectus agens und possibilis). Jener soll hiernach den sinnlichen Gegenstand intelligibel machen, indem er ihn der materiellen Bestimmtheiten oder sinnlichen Zufälligkeiten entkleidet und das Wesentliche hervortreten läßt; dieser dann die intelligible Wesenheit aufnehmen und so die intellectio (auch intentio genannt) erzeugen. Diese Verdoppelung des intellectus scheint uns überflüssig zu sein, und die Annahme Einer Thätigkeitsweise zu genügen, wornach die Seele durch die äußere Hülle das Wesenhafte des Objektes vernimmt. Denn der Vorgang des unmittelbaren Erkennens wird dadurch nicht klarer, sondern höchstens sinnbildlich veranschaulicht, wenn man z. B. die Thätigkeit des intellectus agens mit dem Erleuchten des Objektes durch das Licht vergleicht. Auch kann man nicht sagen, daß der eine intellectus bei diesem Prozesse nur thätig, der andere rein leidend sei; denn auch das Aufnehmen der intelligiblen Wesenheit ist ebenso gut eine Thätigkeit, wie im sinnlichen Gebiete das Empfinden.

§ 37. Die Reflexion.

1. Die geistige Abstraktionsthätigkeit, vermöge welcher wir die Wesenheit eines sinnfälligen Dinges in unbestimmter Weise erfassen, ist die Voraussetzung zur Bildung eines bestimmten Begriffes durch Vergleichen, Absondern und Zusammenfassen. Und gleichwie aus der Empfindung die Anschauung allmählich erlernt wird, so entwickelt der Denkgeist aus der unmittelbaren Auffassung nur nach und nach bestimmte Begriffe. Ursprünglich ist dem Denkgeiste jedes Objekt, welches ihm begegnet, ein Sein oder Ding. Dieses ist die allgemeinste Kategorie, welche er allen Objekten beilegt. Bald aber unterscheidet er die Dinge als solche, die für sich sind, und als solche, die an einem andern sind (Substanz und Accidens); und weiterhin unterscheidet er ein bewirkendes und bewirktes,

lebendiges und lebloses, ein veränderliches und unveränderliches, ein einfaches und zusammengesetztes, ein körperliches und geistiges Sein u. s. w. Hat der Denkgeist auf diese Weise schon eine Reihe von bestimmteren Begriffen bilden gelernt, so dienen ihm diese als Kategorieen, um ein vorkommendes Objekt sofort einer bestimmteren Seinsklasse einzuordnen. Er wird dann nicht wieder mit dem allgemeinsten Begriffe des Seins anfangen müssen, sondern sofort etwa ein körperliches Sein erkennen, und dann dieses wiederum bestimmter fassen können. Die Thätigkeit, wodurch der Denkgeist genaue und bestimmte Begriffe gewinnt, und dann weiterhin gewonnene Begriffe zu neuen umbildet, heißt Reflexion.

2. Die Reflexion ist jene Thätigkeit der Seele, wodurch sie sich von den Gegenständen auf sich selbst und ihre Akte zurückwendet und durch Unterscheiden, Vergleichen, Sondern und Verknüpfen ihre unmittelbaren Denkakte vervollkommnet und erweitert. Der erste Akt der Reflexion ist das Selbstbewußtsein (vgl. § 16), das Sichzurückwenden der auf ein Objekt gerichteten Seele auf sich selbst und die dadurch bedingte Unterscheidung des Ich von dem Objekte. (Sofern die behandelten niederen Erkenntniszustände vom Bewußtsein — und implicite vom Selbstbewußtsein — begleitet sind, ist mit ihnen schon eine geistige Thätigkeit verbunden.) Indem nun die reflektierende Seele vom Objekte auf den Denkakt sich zurückwendet, macht sie jetzt diesen zum Objekte des Denkens, zerlegt ihn in seine Bestandteile, bezieht ihn auf das Objekt, vergleicht dieses mit anderen ähnlichen und unähnlichen Objekten, sondert das Unähnliche ab und verknüpft das Ähnliche, um durch dieses Unterscheiden und Vergleichen, Prüfen und Sichten, Sondern und Verknüpfen einen möglichst entsprechenden Begriff des Objektes zu gewinnen. Diese Reflexionsthätigkeit eignet der Seele als immaterieller geistiger Kraft. Denn der materielle Stoff wirkt stets nur nach außen, anziehend und abstoßend auf andere Stoffe; er kann niemals seine Thätigkeit auf sich selbst zurückwenden und sich von anderem unterscheiden, niemals seine Thätigkeit auf die eigene Thätigkeit, den eigenen Zustand richten. Beim Tier finden wir zwar ein Analogon von Reflexion, sofern dasselbe den einen Gegenstand vom anderen unterscheidet und sich aufmerkend von einem zum anderen Objekte hinwenden kann. Allein ein eigentliches Reflektieren, Zurückgehen auf sich und seine Thätigkeit ist dem Tiere durchaus versagt. Es weiß nichts von sich im Unterschiede von dem Gegenstande und der eigenen Thätigkeit, kann daher auch nicht vergleichen und prüfen, noch über das instinktmäßige Thun hinaus sich vervollkommnen.

3. Durch die Reflexion gewinnt nun der Denkgeist seine Begriffe, und zwar in der oben § 36, 2 angegebenen gewöhnlichen Abstraktions-

weise, aber nur unter Voraussetzung der unmittelbaren Abstraktion oder der direkten geistigen Auffassung der Wesenheit eines Dinges. Erst wenn durch die direkte geistige Auffassung des Sinnenobjektes ein Entsinnlichungsprozeß vorgenommen, das Wesenhafte durch allgemeine, unbestimmte Begriffe ausgehoben ist, läßt sich durch Vergleichung vieler ähnlicher Dinge und durch Absonderung der gemeinsamen Merkmale der Begriff sowohl in seiner Allgemeinheit erkennen, als auch mit möglichster Bestimmtheit erfassen. Dieses Verfahren hat allerdings Ähnlichkeit mit der schematisierenden Phantasie. Wie nämlich hier aus vielen äußerlich ähnlichen Wahrnehmungen ein Gemeinbild resultiert, so durch Abstraktion und Reflexion aus vielen ähnlichen Gegenständen ein gemeinsamer Begriff. Dabei ist aber nicht allein die äußere, sondern vorzugsweise die innere Ähnlichkeit maßgebend. Der reflektierende Denkgeist vergleicht nämlich mehrere Gegenstände, die nicht allein der äußeren Erscheinung nach verwandt sind, sondern welche auch dieselbe, in der unmittelbaren Abstraktion erfaßte Wesenheit teilen (also z. B. sämtlich als lebendige erkannt werden). Infolge genauer Vergleichung unterscheidet er die gemeinsamen und die eigentümlichen Merkmale, faßt jene zu einem einheitlichen Gedanken zusammen und gewinnt so einen allgemeinen und zugleich bestimmten, klaren Begriff. Durch die Reflexion kommt er auch zur Einsicht, daß seine Begriffe allgemein sind. Es ist nämlich etwas anderes, durch allgemeine Begriffe zu denken, und etwas anderes, zu wissen, daß diese Begriffe allgemein sind. In der direkten Auffassung erkennt der Denkgeist zwar auch durch allgemeine Begriffe (Sein, Ding u. s. w.), aber er weiß nicht um die Allgemeinheit derselben. Wenn er aber in der Reflexion gefunden hat, daß ein Begriff vielen (verglichenen) Einzeldingen zukommt und noch unzählig vielen anderen zukommen könnte, so ist er sich der Allgemeinheit desselben bewußt. Auch wenn nur ein einziges Ding in seiner Art existiert, so läßt sich davon ein Begriff bilden. Der Denkgeist kann es jedenfalls zunächst als ein Sein fassen und dann beobachtend und reflektierend die Merkmale desselben in etwa näher angeben, wodurch es sich von andern Dingen unterscheidet. Ein solcher Begriff, wenn ihm auch nur Ein Ding in der Wirklichkeit entspricht, wird dennoch als allgemein erkannt; denn die Reflexion ersieht aus der Beschaffenheit desselben, daß er vielen möglichen Dingen zukommen kann. Durch die Einsicht, daß ein Begriff allgemein sei, wird derselbe für uns ein Artbegriff; und indem wir durch fortgesetzte Abstraktion das Gemeinsame vieler Arten zusammenfassen, gewinnen wir einen Gattungsbegriff und weiterhin einen höheren Gattungsbegriff, bis wir zuletzt bei den allgemeinsten Begriffen: Wesen, Sein, anlangen.

Die Begriffe also, welche bei der unmittelbaren Abstraktion zuerst entstehen, werden bei der fortgesetzten Reflexion zuletzt gewonnen, aber mit der Erkenntnis ihrer Allgemeinheit.

4. Unsere durch Abstraktion und Reflexion gebildeten Begriffe drücken aus entweder Dinggedanken, d. h. Gedanken von wirklichen Dingen, oder Gedankendinge, d. h. Gedanken von bloß eingebildeten Dingen. Die Dinggedanken beziehen sich auf die Welt um uns, in uns und über uns.

a) Die Welt um uns umfaßt die sinnenfälligen Gegenstände. Wir erfassen sie begrifflich, indem wir das Wesenhafte derselben zuerst unbestimmt, dann durch Reflexion bestimmter und deutlicher erkennen, Art- und Gattungsbegriffe bilden. Nun entspricht freilich kein existierendes Objekt dem Art- und noch weniger dem Gattungsbegriffe als solchem, weil jedes Ding nur als einzelnes existiert; wohl aber hat diese begriffliche Allgemeinheit in den Einzeldingen ihren Grund, da die Wesenheit jedes Einzeldinges so beschaffen ist, daß sie vielfach individuiert existieren kann. Die individuelle Wesenheit begreifen wir als endliche, von der sinnlichen Wahrnehmung abhängige Geister nicht, sondern erkennen das Einzelding nur insoweit, als wir den allgemeinen Begriff in einem sinnlichen Gegenstande verwirklicht finden und ihn durch sinnliche Merkmale determinieren. Überhaupt sind unsere Begriffe von der umgebenden Welt höchst unvollkommen, weil wir nur durch die sinnlichen Erscheinungen und ihnen gemäß das verborgene Wesentliche (häufig erst nach langer Erfahrung und Beobachtung) erfassen.

b) Die Welt in uns sind die verschiedenen Innenzustände, welche sich im Bewußtsein ankündigen und sämtlich auf das Ich bezogen werden. Der Begriff, den wir von diesem Ich bilden, ist wiederum allgemein, nämlich der eines empfindenden, denkenden, wollenden u. s. w. Subjekts. Es bedarf einer längeren Reflexion, um diesen Begriff genau und vollständig zu fassen, um insbesondere einzusehen, daß jenes Subjekt aus einem Körper und einer davon wesentlich verschiedenen Seele besteht.

c) Inbetreff der Welt über uns oder der übersinnlichen Wirklichkeit statuiert man häufig (seit Jacobi) ein besonderes Vermögen, Übersinnliches (Gott und Göttliches) unmittelbar zu vernehmen, und nennt es Vernunft. Bezeichnet man dann das Übersinnliche, Göttliche als Idee, so ist Vernunft das Vermögen der Ideeen. Allein ein solches Vermögen erscheint als unstatthaft. Denn alle Begriffe, die wir vom Übersinnlichen haben, bekunden durch ihre Beschaffenheit genug-

sam ihren empirischen Ursprung; sie sind durch Analogie und Verneinung, nach der Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit mit den sinnlichen Objekten gebildet, also Produkte des abstrahierenden und reflektierenden Denkgeistes. Dieser geht von der empirischen Wirklichkeit aus, erschließt deren nähere und entferntere Wirkungen und steigt so zur ersten und höchsten Ursache auf. Versteht man unter Idee die Vorstellung des Mustergültigen, Vollkommenen, und spricht man insbesondere von Ideeen des Guten, Wahren und Schönen, als dem Maßstabe für jedes einzelne Wahre, Gute und Schöne, so sind auch dieses nur Begriffe (nämlich des Wahren, Guten, Schönen im allgemeinen) und sie werden auf keine andere Weise als die übrigen Begriffe gewonnen, nämlich durch Abstraktion und Reflexion über konkrete (wahre, gute und schöne) Objekte.

5. Die Gedankendinge beziehen sich nicht auf objektiv-reale, sondern auf bloß eingebildete Gegenstände. Gleichwie wir nämlich in der Sphäre des sinnlichen Erkennens Einbildungen hervorbringen, denen kein wirkliches Objekt entspricht, so vermögen wir auch durch Reflexion und Abstraktion Begriffe zu bilden, die auf kein wirkliches Objekt passen; wir können dann diese Begriffe analysieren, durch Urteile verknüpfen, durch Schlüsse entwickeln, kurz, die mannigfaltigsten Gedankenverbindungen schaffen. Diese Thätigkeit nennt man abstraktes oder auch *reines* Denken. Dasselbe kann aber nicht im Sinne der spekulativen (Hegelschen) Philosophie verstanden werden, als wenn es ein von allem Inhalte gereinigtes, schlechthin apriorisches Denken sei. Denn wie die Phantasiegebilde nur Umbildungen früherer Wahrnehmungen sind, so sind die Produkte des reinen Denkens Umbildungen, verschiedene Zusammensetzungen von Begriffen der empirischen Welt; nur aus diesen baut sich der Denkgeist eine reine Gedankenwelt auf, und er vermag dieses, weil er von dem Gegenstande absehen, sich dem Denkakte zuwenden und diesen frei verarbeiten kann. Die Phantasie leistet dabei wichtige Dienste, sofern sie zu den Gedankendingen die entsprechenden Bilder schafft. Das reine Denken verfährt insofern willkürlich, als es bald diesen, bald jenen Gedanken verfolgen kann. Indes beeinflussen doch die Associationsgesetze den Gedankenlauf und sind die Denkgesetze bei den einzelnen Gedankenproduktionen leitende Normen.

§ 38. Urteil und Schluß.

1. Die erkennende Seele bleibt bei den bloßen Vorstellungen nicht stehen, sondern verhält sich zu denselben entweder anerkennend oder nicht anerkennend, d. h. sie *urteilt*. Das Urteil ist also der Akt der An-

erkennung oder Bejahung, und der Nichtanerkennung oder Verneinung. Der urteilende Geist bejaht das Dasein eines empfundenen oder angeschauten oder begriffenen Gegenstandes (Existentialurteil); legt einem Begriffe die einzelnen Merkmale bei, welche er durch Analyse in demselben vorfindet ꝛc. Umgekehrt verneint der urteilende Denkgeist von einem Begriffe oder einem erkannten Einzeldinge, was von ihm verschieden oder mit ihm unverträglich ist; er negiert das Dasein eines Dinges oder einer Erscheinung, deren Nichtexistenz er erkennt u. s. w. Dieses Urteilsvermögen fällt mit dem Reflexionsvermögen ganz und gar zusammen; es ist nur die Bethätigung des unterscheidenden, sondernden und verbindenden Denkens. Sofern auch dem Tiere ein Analogon unserer unterscheidenden, verbindenden Thätigkeit eignet, kommt ihm auch eine Art von (Einzel-) Urteil zu. Unsere reflektierende Seele verfährt aber bei diesem Bejahen und Verneinen, diesem Sondern und Verbinden nicht rein willkürlich, sondern geleitet von bestimmten, ihr von Natur eingegebenen Gesetzen. Dieses sind die Gesetze der Identität und des Widerspruches. Gleichwie bei der primitiven Abstraktion der Begriff des Seins zuerst gewonnen wird, so liegt der Reflexion das jenem Begriffe entsprechende Urteil als leitendes Gesetz zu Grunde: daß das, was ist, nicht zugleich nicht sein, und was so beschaffen ist, nicht zugleich gegenteilig beschaffen sein kann; oder daß jedes Sein, jedes Objekt als dieses und kein anderes zu fassen ist. Der Denkgeist kann und darf von einem Begriffe oder einem Objekte nur das mit demselben (ganz oder teilweise) Identische bejahen und das ihm Widersprechende verneinen. Nun giebt es Urteile, wo der Denkgeist sofort die Richtigkeit derselben einsieht, sofort die Identität oder den Widerspruch der verknüpften Begriffe erkennt (principia per se nota). Sie sind nicht angeborene Urteile, wohl aber ist der Seele, um mit dem hl. Thomas zu reden, eine Fertigkeit (habitus) zu denselben angeboren; d. h. sobald der Denkgeist nur die Begriffe kennt, woraus derartige Urteile bestehen, sieht er sofort die Richtigkeit und Notwendigkeit derselben ein. Dieser habitus innatus ist aber nichts anderes, als jene Gesetzmäßigkeit des reflektierenden Denkens, wonach das Identische bejaht und das Widersprechende verneint werden muß; und diese Gesetzmäßigkeit eignet dem Denkgeiste, weil er ein wahrheitsfähiger Geist ist, die Wahrheit aber nur durch gesetzmäßiges Denken erreicht werden kann.

Wie unsere Seele als wahrheitsfähiges Wesen eine angeborene Fertigkeit für theoretische Grundsätze hat, welche die Norm unseres Denkens abgeben, so besitzt sie auch als sittlich angelegtes Wesen eine angeborene Fertigkeit für praktische Grundwahrheiten. Darnach unterscheidet man zwischen theoretischer, welche auf

jenen theoretischen Grundsätzen, und zwischen praktischer Vernunft, welche auf diesen praktischen Grundwahrheiten beruht.

2. Wenn der reflektierende Denkgeist nicht unmittelbar einsieht, ob zwei Begriffe in einem bejahenden oder verneinenden Urteile zu verbinden sind, so sucht er sich darüber durch eine Folgerung klar zu werden, indem er beide Begriffe mit einem dritten (Mittel-) Begriffe so verbindet, daß daraus die Weise ihrer Verknüpfung einleuchtet. Dieses Verfahren nennt man Schließen, Folgerung eines Urteiles aus einem oder mehreren anderen Urteilen. Das sogen. Schlußvermögen (mitunter Vernunft im engeren Sinne genannt), ist kein besonderes Grundvermögen des Denkgeistes, sondern nur eine Thätigkeitsweise der Reflexion. Der reflektierende Denkgeist sieht ein, daß ein Urteil aus einem anderen folge, weil es mit demselben oder mit seinem Gegenteile (ganz oder teilweise) identisch ist. Das Gesetz der Identität und des Widerspruches liegt also auch allem Schließen zu Grunde. Beim Urteilen geschieht die Bejahung des Identischen und die Verneinung des Widersprechenden unmittelbar, beim Schließen mittelbar. Das gewöhnliche Verfahren beim Schließen im Bereiche der Thatsachen besteht darin, daß man von ähnlichen (teilweise identischen) Fällen auf ähnliche schließt (Analogie), aus vielen ähnlichen Fällen eine allgemeine Regel folgert (Induktion), und unter diese Regel wieder besondere Fälle subsumiert. Dieses durch Schlußfolgerungen fortschreitende Erkennen nannten die Alten ratio, ohne jedoch einen wesentlichen Unterschied zwischen dieser und dem intellectus anzunehmen. Wollen wir die reflektierende Denkthätigkeit mit ratio bezeichnen, so entspricht dieses unserem „Verstand", weil diese Thätigkeit das Verstehen der durch den intellectus (Vernunft) vernommenen Begriffe bezweckt.

Die Logik macht die Produkte des reflexiven Denkens — Begriffe, Urteile, Schlüsse — zum Gegenstande einer eingehenden Untersuchung, um die Erfordernisse betreffs ihrer formalen Richtigkeit nachzuweisen. Die Psychologie hat nur anzugeben, durch welche Thätigkeit und auf welche Weise sie entstehen, gleichviel ob sie richtig oder unrichtig sind.

3. Der Denkgeist, welcher im Urteile etwas (bejahend oder verneinend) behauptet, hält diese Behauptung entweder entschieden, oder unentschieden für wahr.

a) Das entschiedene Fürwahrhalten macht den Zustand der Gewißheit aus. Dieses Fürwahrhalten ist aber verschieden von dem Wahrsein; denn es kann etwas wahr sein, was wir nicht für wahr halten; so wie wir etwas für wahr halten können, was nicht wahr ist — ein Zustand, den wir Irrtum nennen. Die Fähigkeit nun,

Wahrheit zu erkennen, eignet der Seele, weil sie ein geistiges, nach dem Bilde der Urwahrheit geschaffenes und mit einem Wahrheitstriebe begabtes Wesen ist; und das Vermögen, die Wahrheit anzuerkennen, kommt ihr zu, weil sie reflektieren und sich daher der Wahrheit und der Gründe für dieselbe bewußt werden kann. Einige Wahrheiten leuchten ihr unmittelbar, gleichsam durch ein natürliches Licht ein (Erfahrungsthatsachen und Grundwahrheiten [vgl. oben unter 1]); andere werden ihr gewiß durch Zurückführung auf jene ersten Wahrheiten. 8

b) Das unentschiedene Fürwahrhalten ist der Zustand des Zweifels. Als endliches, irrtumsfähiges Wesen ist die Seele oft genug dieser Unentschiedenheit über die Wahrheit einer Erkenntnis ausgesetzt; sie ermangelt der zur Überzeugung hinreichenden Gründe. Lassen sich derartige Gründe angeben, daß sie zwar nicht objektiv und allgemein gültig, aber doch subjektiv, für den einzelnen Menschen zum Fürwahrhalten hinreichen, so entsteht die subjektive Meinung, welche mitunter auch Glaube genannt wird. Im eigentlichen Sinne ist aber der Glaube ein entschiedenes Fürwahrhalten, nicht auf Grund eigener Einsicht, sondern auf Grund eines glaubwürdigen Zeugnisses. Hiernach unterscheidet sich der Glaube vom Wissen nicht durch einen geringeren Grad von Gewißheit, sondern durch die Verschiedenheit der überzeugenden Beweggründe.

Die nähere Untersuchung der Wahrheit und Gewißheit und deren Grenzen, sowie insbesondere der Frage, unter welchen Bedingungen die Gewißheit mit der Wahrheit zusammenfalle, ist Aufgabe der Noëtik. Die Psychologie kann diese Frage nicht berücksichtigen, weil es für die Gewißheit als Zustand der Überzeugung keinen Unterschied macht, ob wir Wahres oder Falsches für wahr halten.

§ 39. Individuelle Verschiedenheit der Denkkraft.

1. Die reflektierende Denkkraft bethätigt sich bei den Einzelnen in verschiedenen Graden der Vollkommenheit. In dieser Beziehung wird unterschieden:

a) Der Witz, d. h. die Fähigkeit, in Verschiedenem weniger auffallende Ähnlichkeiten schnell und leicht aufzufassen und anschaulich darzustellen. Je verschiedener die verglichenen Gegenstände, je sinnreicher die entdeckte Ähnlichkeit und je leichter und rascher sie aufgedeckt ist, desto treffender ist der Witz. Man kann den Witz die Phantasie des Verstandes nennen; denn wie im sinnlichen Gebiete die (kombinierende) Phantasie mit den Wahrnehmungen spielt, so das Denken des Witzigen mit den Vorstellungen überhaupt; in den un-

ähnlichsten Vorstellungen findet es mit Leichtigkeit Vergleichungspunkte, und zwar unterstützt durch eine lebhafte Phantasie. In seiner Verirrung heißt der Witz Aberwitz, wenn nämlich mühsam Ähnlichkeiten aufgesucht werden, wo keine zu finden sind.

b) Der Scharfsinn, d. h. die Fähigkeit, in Ähnlichem Verschiedenheiten aufzufinden und zwar solche, die entfernt liegen und der gewöhnlichen Beobachtung entgehen. Er bekundet sich in der Bildung klarer und deutlicher Begriffe, in scharfen Erklärungen und treffenden Einteilungen. In seiner Ausartung wird er zur Spitzfindigkeit, zur haarspaltenden Unterscheidungssucht.

c) Der Tiefsinn, d. h. die Fähigkeit, in die entferntesten Gründe und Folgen der Dinge einzudringen, überall dem Wesen der Erscheinungen, den Ursachen und Wirkungen, Zwecken und Mitteln nachzuspüren. In seiner Ausartung wird er zur fruchtlosen Grübelei. — Das Gegenteil dieser Fähigkeiten ist auf der untersten Stufe die Dummheit, die weder Ähnlichkeiten im Verschiedenen, noch Verschiedenheiten im Ähnlichen aufdecken kann; dann der Stumpfsinn oder das Unvermögen, im Ähnlichen Verschiedenheiten zu erkennen; endlich die Oberflächlichkeit, die Unfähigkeit, auf das innere Wesen, den ursächlichen Zusammenhang der Gegenstände einzugehen.

2. Die individuell verschiedene Vollkommenheit der Denkkraft hat ihren Grund teils in natürlicher Anlage, teils in fortgesetzter Übung. Die natürlich angelegte und durch Übung entwickelte ausgezeichnete Geistesfähigkeit wird entweder als Talent oder als Genie bezeichnet.

a) Das Talent ist eine hervorragende geistige Begabung in einer bestimmten Richtung. So unterscheidet man wissenschaftliche (mathematische, philosophische, linguistische u. s. w.), künstlerische (poetische, musikalische u. dgl.) und praktische (z. B. Verwaltungs-, Regierungs-) Talente. Oft tritt das Talent schon in früher Kindheit, oft auch erst später und ganz unerwartet zu Tage. Das Talent besteht aus angeborenen und erworbenen zusammenwirkenden Fähigkeiten. Hauptbestandteil ist ein hoher Grad von Scharfsinn, welcher sich schnell zu orientieren, das Richtige vom Unrichtigen auszuscheiden weiß. Dazu gesellt sich ein angeborener Trieb nach einer bestimmten Richtung; infolge dessen entsprechende Gefühle und ein glückliches Gedächtnis in dieser Richtung; Willensstärke u. s. w.

b) Das Genie ist eine das Talent noch überragende Geistesfähigkeit, welche sich durch originelle und mustergültige Leistungen auszeichnet. Während das Talent mehr mit gegebenen Faktoren rechnet als erfindet, schafft das Genie das eigentlich Unnachahmliche, und es ist

mehr noch als jenes angeborene Fähigkeit, nicht angebildete Fertigkeit. Auch beim Genie wirken verschiedene Fähigkeiten zusammen: vor allem der Tiefsinn, ein tiefer Blick in Wesen, Grund und Folge der Dinge; dann eine lebhafte Phantasie, ein feiner Geschmack, starke Willensenergie u. s. w. Diese Faktoren sind aber verschiedene und verschieden modifiziert je nach der Richtung des Genies. Denn auch das Genie geht wie das Talent nur auf bestimmte Zweige des Wissens und Könnens. (So unterscheidet man gleichfalls wissenschaftliche, künstlerische und praktische Genies.) Universalgenies giebt es so wenig wie Universaltalente. Umfassende Genies haben sich immer nur in verwandten Gebieten (z. B. in verschiedenen Kunstzweigen) ausgezeichnet. Übrigens ist der Unterschied zwischen Talent und Genie ein fließender. Denn es läßt sich schwerlich immer mit Bestimmtheit angeben, wo das Talent aufhört und das Genie beginnt.

D. Die Versinnbildlichung der Vorstellungen oder die Sprache.

§ 40. Das Stimmwerk.

1. Als sinnlich-geistige Wesen haben wir die Fähigkeit und das Bedürfnis, unseren bewußten Innenzuständen oder Vorstellungen durch sinnliche Zeichen Ausdruck zu geben, d. h. sie durch die Sprache zu versinnbildlichen. In weiterer Bedeutung ist jeder sinnfällige Ausdruck unserer Innenzustände eine Art von Sprache (Mienen- und Gebärdensprache), wohingegen die Sprache im engeren und eigentlichen Sinne die Bezeichnung unserer (geistigen) Vorstellungen durch artikulierte Laute oder Worte ist. (Die Alten nannten den Begriff als inneres Erzeugnis des gleichsam mit sich selbst sprechenden Geistes, verbum mentis, dagegen den sprachlichen Ausdruck, gleichsam die Verleiblichung desselben, verbum oris.) Da die Fähigkeit des Sprachgebrauchs nicht ursprünglich, sondern allmählich erworben ist, so sind die hierbei zusammenwirkenden Faktoren und die Art ihres Zusammenwirkens näher zu entwickeln.

2. Das Sprachvermögen setzt erstlich äußere Sprachorgane voraus. Das Stimmwerk (Kehlkopf, Atmungsapparat, Zunge, Gaumen, Nase, Lippen) läßt sich vergleichen mit einem Zungenwerk der Orgel. Dem Blasbalg entspricht die Lunge, dem Windkanal die Luftröhre, dem Mundstück der Kehlkopf und dem Ansatzrohr die Rachenhöhle mit den beiden Ausgängen (Mund- und Nasenhöhle). Die einzigen tongebenden Instrumente sind die Stimmbänder des Kehlkopfes, zwei elastische Membrane, welche, über der Luftröhre befestigt, die Stimmritze bilden, durch einen Muskelapparat beliebig gespannt und durch Atmungsluft in Schwingungen gesetzt, alle beliebigen Töne von der tiefsten Baßstimme bis zur schrillsten Fistel hervorbringen können. Während also jedes Orgelwerk vieler Pfeifen zur Erzeugung verschiedener Tonhöhen und Klangfarben bedarf, ist das menschliche Stimmwerk gleichsam nur eine einzige Pfeife, aber so eigentümlich beschaffen, daß der Mensch dasselbe in verschiedenartig erklingende Pfeifen verwandeln kann, indem er durch

Willenseinwirkung auf die Nerven und Muskeln den Stimmbändern und dem Ansatzrohr verschiedene Spannungen und Stellungen giebt.

3. Die menschliche Stimme enthält zwei Register von Tönen: Brust- und Falset- (Fistel-) Töne; bei jenen schwingen (nach Joh. Müller) die Stimmbänder in ihrer ganzen Breite mit weiten Exkursionen, bei diesen nur die feinen Innenränder derselben. Die Stimmbänder gleichen gespannten Saiten, deren Töne durch Verkürzung oder stärkere Spannung erhöht werden. Der Unterschied zwischen Männer-, Frauen- und Kinderstimmen hängt von der ursprünglichen Länge der Stimmbänder ab. (Beim Manne ist dieselbe durchschnittlich $18^1/_2$ mm. in der Ruhe, $23^1/_6$ mm. in der größten Spannung; beim Weibe schwankt sie zwischen $12^2/_3$ und $15^2/_3$ mm., beim 14jährigen Knaben zwischen $10^1/_2$ und $14^1/_2$ mm.) Die Stärke des Tones hängt von der Windstärke ab. Durch die Muskelempfindung, welche die Zusammenziehung der Kehlkopfsmuskeln begleitet, lernt man die zur Hervorbringung und Modulierung der einzelnen Töne erforderliche Kraftanstrengung bemessen.

4. Wie aber beim künstlichen Zungenwerk das Ansatzrohr den Ton verändert, so wird auch der im Kehlkopf gebildete Laut, indem er durch die Rachenhöhle sich fortpflanzt, nicht zwar erhöht, aber bedeutend modifiziert, und zwar um so mehr, als dieses menschliche Ansatzrohr vielfach verändert werden kann. Auf diese Weise entstehen die verschiedenen Sprachlaute (Vokale und Konsonanten). Die Vokale sind (nach Helmholtz) verschiedene Klangfarben der Stimme, hervorgebracht durch die Resonanz der für bestimmte Tonhöhen abgestimmten Mund- und Rachenhöhle. Die Konsonanten entstehen durch Hindernisse (Öffnung, Schließung, Verengung, intermittierende Öffnung und Schließung) an den drei Kanalthoren (nämlich dem Lippenthore, dem Zungenthore, welches durch die Zungenspitze und den vorderen Teil des harten Gaumen oder die Rückseite der oberen Schneidezähne gebildet wird, und dem Gaumenthore), sowie durch Schließung eines dieser Thore und dadurch bedingte Entweichung des Tones durch die Nasenöffnung. — Dieses Stimmwerk ist zwar im allgemeinen bei allen Menschen gleich, im einzelnen jedoch modifiziert durch Anlage, klimatische Einflüsse und Übung.

Vgl. die § 9 Anm. angeführten physiologischen Werke und C. L. Merkel, Physiologie der menschlichen Sprache, 1867, sowie Joh. N. Czermak, Populäre psychologische Vorträge, 1869.

§ 41. Die Gebärdensprache.

1. Unsere Innenzustände können wir zunächst sinnfällig äußern durch Gebärden, und diese Äußerung innerer Vorgänge nennen wir Gebärdensprache. Dieselbe ist eine doppelte:

a) Die Gliedgebärdensprache. Sie ist Äußerung innerer Zustände, insbesondere von Gefühlen und Strebungen, durch Mienenspiel und Gliederbewegungen. Eine solche stumme Sprache ist oft sehr verständlich. Ein einziger Blick, eine Handbewegung u. s. w. genügt, um innere Vorgänge deutlich zu verrathen.

b) Die Lautgebärdensprache. Sie ist eine Äußerung innerer Vorgänge durch Laute mittelst der Stimmwerkzeuge, aber durch solche

Laute, welche naturgemäß den Innenzustand ausdrücken und zumeist unwillkürlich, häufig in Folge von Reflexbewegungen, erfolgen. Dahin gehören die Naturlaute, wie Seufzen, Stöhnen, Wimmern, Heulen, Schreien, Brüllen u. dgl. Diese Lautgebärdensprache ist die erste Sprache des Kindes, womit es seine Bedürfnisse, seine Schmerzen und seine Freuden kundgiebt, und sie bleibt die unwillkürliche Sprache des Menschen im Übermaß der Freude, des Schmerzes, des Schreckens u. s. w.

2. Die Gebärdensprache ist die Sprache des Tieres. Zwar besitzen viele sinnbegabte Tiere die Sprachwerkzeuge in einer dem menschlichen Stimmwerk nahekommenden Ausbildung; und hier stehen dem Menschen am nächsten nicht die Vierfüßler, sondern die Vögel wegen ihrer aufrechten Haltung des Halses (Papageien, Staare, Elstern, Spechte u. s. w.). Trotzdem haben die Tiere keine eigentliche Sprache, wie der Mensch. Ihre Laute sind nichts als Ausdrücke sinnlicher Erregung (des Schmerzes, der Lust, des Paarungstriebes [Brüllen der Hirsche, Gesang der Vögel u. dgl.] und des Selbsterhaltungstriebes). Zu solchen Naturlauten wird das Tier unwillkürlich und instinktmäßig getrieben; weder erlernt, noch verändert, noch vergißt es dieselben. Einige Vögel können freilich menschliche Laute ohne Sinn und Verständnis nachbilden; die vierfüßigen Tiere vermögen auch dieses nicht einmal; der Affe äfft dem Menschen in allem nach, nur in seiner Sprache nicht. Weil das Tier sinnliche Vorstellungen haben und behalten kann, so erscheint es nicht unmöglich, daß dasselbe seine Vorstellungen mechanisch an Laute zu knüpfen und so eine Art von Sprache sich anzubilden vermöchte. Allein in Wirklichkeit ist dieses nicht der Fall. Das Tier hört wohl auf den Ruf des Menschen, hat aber selbst keine andere Mitteilungsweise als die Gebärdensprache, entweder durch Gliedbewegungen oder durch unwillkürliche Naturlaute.

§ 42. Die Wortsprache.

1. Die eigentliche Sprache ist die Wort- oder Begriffssprache, d. h. der Ausdruck von Begriffen durch gegliederte oder artikulierte Laute, und als solche ausschließliches Eigentum des Menschen. Und während dieser zu den Ausbrüchen innerer Erregung durch Wimmern, Stöhnen und Schreien nicht weniger instinktmäßig getrieben wird als das Tier, muß er die Wortsprache erlernen. Dieselbe kann aber nur vom Menschen erlernt werden, weil sie *Erinnerung, Phantasie und Denken* voraussetzt. Denn die Sprache ist eine feststehende Verknüpfung von Lauten und Gedanken. Durch die kombinierende Phantasie nun geschieht die ursprüngliche Verknüpfung von Lauten und Gedanken; durch die Erinne-

rung wird diese Verknüpfung eine feststehende, so daß sich der Laut mit dem Gedanken fest associiert; durch das Denken endlich werden die Gedanken produziert, welche mit den Lauten verknüpft werden. Obgleich jedoch zum Sprechen notwendig das Denken gehört, so folgt doch nicht, daß Denken und Sprechen identisch, und daß das Wort eine notwendige Bezeichnung für den Begriff sei, als wenn jeder Begriff nur durch ein einziges (Laut-) Wort ausgedrückt werden könnte. Wäre dieses der Fall, woher dann die große Mannigfaltigkeit der Sprachen bei allen wesentlich gleich denkenden Menschen? und wie könnten dann in einer und derselben Sprache *ein* Begriff durch verschiedene (synonyme) Wörter, sowie verschiedene Begriffe durch dasselbe Wort ausgedrückt werden? Zudem kann ein Begriff unverändert derselbe bleiben, und das Wort für denselben im Laufe der Zeit wechseln; umgekehrt kann ein Begriff sich ändern, und die sprachliche Bezeichnung desselben unverändert bleiben. Auch ist es unrichtig, daß wir nur in Worten, d. h. in lautbaren Zeichen denken sollen. Der unterrichtete Taubstumme gebraucht die Fingersprache oder die Schriftzeichen statt der Worte. Das Wort ist in der That nur eine willkürliche Bezeichnung des Gedankens, sofern jeder Gedanke, statt mit diesem, gerade so gut mit jedem anderen Laute associiert werden könnte. Diese Willkür erstreckt sich nicht allein auf den Sprachstoff oder den lautlichen Ausdruck der einzelnen Denkobjekte, sondern auch bis zu einer gewissen Grenze auf die Sprachform oder die Bezeichnung der Verhältnisse, in denen die Denkobjekte als zu einander stehend gedacht werden. Diese Sprachform richtet sich nicht (wie Becker meint) allein nach dem logischen Denken und ist in den verschiedenen Sprachen vielfach verschieden. — Ist also das Wort nur eine willkürliche Bezeichnung des Gedankens, so muß notwendig das Denken wenigstens in seinen Anfängen dem Sprechen voraufgehen, so sehr auch die fortschreitende Entwicklung des Denkens vom Sprechen unterstützt und erleichtert wird.

Aus diesem Verhältnisse von Denken und Sprechen ergiebt sich die Unhaltbarkeit des Traditionalismus, welcher behauptet, daß der Mensch nur durch Sprache und Unterricht zum Denken mit seinem Inhalte (nämlich sämtlichen oder wenigstens den übersinnlichen Begriffen) gelangen könne. Das Weitere hierüber gehört in die Noëtik.

2. Indes die behauptete Willkür im sprachlichen Ausdrucke unserer Gedanken hat nur auf dem abstrakten Standpunkte volle Geltung. In der konkreten Wirklichkeit gehört der Mensch einem bestimmten, durch eine eigene Sprache umgrenzten Volke an und empfängt von diesem seine Sprache. Der Anfang der geistigen Entwicklung geht auch hier dem

Sprechen voraus. Das Kind empfindet, lernt anschauen, unterscheidet nach und nach die wahrgenommenen Gegenstände bestimmter von einander und dann auch von sich selbst. Ist es zu diesem Unterscheidungsvermögen (Selbstbewußtsein) gelangt, so kann es allmählich seine unterschiedenen Vorstellungen (Begriffe) an Laute knüpfen. Es hört wiederholt, daß die Objekte seiner nächsten Umgebung (Mutter, Vater u. s. w.) durch konstante Laute bezeichnet werden; es merkt sich diese Bezeichnung, spricht sie nach und setzt nach Anleitung der sprechenden Umgebung diese Associierung von Laut und Vorstellung fort. Wenn es sich anfangs noch in der dritten Person nennt, so beweist dieses nicht, daß es noch nicht zum Selbstbewußtsein durchgedrungen sei, sondern es nennt sich mit dem ihm gegebenen Namen, weil es sich von anderen so nennen hört, und erst dann substituirt es dafür das Wort „Ich", nachdem es gemerkt, daß auch andere ihre Person mit diesem Worte bezeichnen.

3. Wenn nun jedem einzelnen Menschen die Sprache von der Gesellschaft, zu welcher er gehört, übermittelt wird, so entsteht die weitere Frage, woher denn das ganze Menschengeschlecht ursprünglich seine Sprache empfangen habe. Zwei Ansichten stehen sich hier gegenüber. Nach der einen hat Gott das erste Menschenpaar in einem vollkommenen Zustande mit entwickelten Kräften erschaffen und zugleich mit der Sprache begabt; nach der anderen haben die ersten Menschen — entweder ein Paar oder mehrere Paare — die Sprache selbst erfunden und allmählich vervollkommnet. Die Wissenschaft (Sprachforschung und Psychologie), abgesehen vom Glaubensstandpunkte, kann weder die eine noch die andere Ansicht bewahrheiten. Denn die Sprachforschung reicht nicht bis zur Wiege des Menschengeschlechts, sondern bleibt bei einer Vielheit von Sprachstämmen stehen (z. B. indogermanischer, semitischer, turanischer, einsilbiger Sprachstamm), welche sie (wenigstens jetzt noch) nicht auf einen Urstamm zurückzuführen vermag; freilich kann sie auch nicht die Unmöglichkeit dieser Zurückführung darthun. Für die Psychologie aber ist es weder eine unmögliche Annahme, daß Gott den Menschen mit dem wirklichen Gebrauche der Sprache geschaffen, noch auch, daß die ersten Menschen, durch das Bedürfnis nach Mitteilung getrieben, ihre Vorstellungen an Laute geknüpft, dadurch ein gegenseitiges Verständigungsmittel gewonnen und immer mehr ausgebildet haben. Für die Annahme einer (mitgeteilten) vollkommenen Sprache läßt sich die Thatsache anführen, daß die Sprachen, soweit sie sich geschichtlich verfolgen lassen, eine zunehmende Verarmung, einen wachsenden Mangel an Durchsichtigkeit, eine Abnahme von Formen verraten, so daß die Association von Laut und Begriff gegenwärtig viel willkürlicher erscheint als sie anfangs gewesen

sein mag. Man kann annehmen, daß die Sprache des ersten (vollkommenen) Menschen ein möglichst adäquater Ausdruck der Denkthätigkeit war, während im Laufe der Zeit das Band zwischen Laut und Begriff immer lockerer wurde und zumeist nur durchs Gedächtnis zusammengehalten werden konnte. Geschichtlich läßt sich diese Abstufung der Sprache nicht nachweisen, weil (nach der Offenbarung) übernatürliche Einwirkungen stattgefunden haben. — Nach dem jetzigen Standpunkte der Sprachforschung bestanden wahrscheinlich die Sprachen anfänglich (d. h. nach der Sprachverwirrung) aus lauter einsilbigen Wörtern; jedes Wort bezeichnete einen Gegenstand nach einer sinnfälligen Eigenschaft oder Thätigkeit, aber in allgemeiner (begrifflicher) Weise. Denn verfolgt man den Namen für einen Gegenstand bis zu seinem Ursprunge, so bedeutet er nicht einen individuellen Gegenstand ausschließlich, sondern ein Merkmal, welches viele ähnliche Gegenstände umfaßt. Die Bezeichnung der Beziehung zwischen den Denkobjekten (die Sprachform) geschah durch besondere Wörter. Auf dieser Sprachstufe (isolierende Sprache) sind die Chinesen stehen geblieben. Auf einer zweiten Stufe wurden mehrere Wörter (Wurzeln) zum Ausdrucke der Begriffe und ihrer Beziehungen an einander gefügt, die nach und nach bis zur Unkenntlichkeit der einzelnen Wurzeln mit einander verwuchsen (agglutinierende Sprachen: turanische, afrikanische, amerikanische.... Sprachen). Eine dritte Stufe bilden die rein flektierenden Sprachen, welche die Sprachform durch inneren Lautwandel bezeichnen (indogermanische und semitische Sprachen). Es wäre indes sehr wohl möglich, daß die flektierende Sprache als die vollkommenere die ursprüngliche gewesen sei und durch den Fall und Verfall der Menschen die unvollkommeneren Sprachstufen hervorgetreten seien.

Vgl. W. v. Humboldt, Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechtes (Einleitung in die Untersuchungen über die Kawi-Sprache); Steinthal, Der Ursprung der Sprache, sowie dessen: Grammatik, Logik und Psychologie; Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft von Lazarus und Steinthal; Kaulen, Die Sprachverwirrung zu Babel; Pott, Anti-Kaulen oder mythische Vorstellungen vom Ursprunge der Völker und Sprachen; J. Grimm, Über den Ursprung der Sprache; M. Müller, Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache; Jülg, Wesen und Aufgabe der Sprachwissenschaft.

§ 43. Die Schriftsprache.

1. Wie der Mensch seine Vorstellungen an hörbare Zeichen (Worte) knüpft, so die Worte an sichtbare (Schrift-) Zeichen, um auf diese Weise seinen Vorstellungen dauernden Ausdruck zu geben. Die Schriftsprache

hat sich im Laufe der Zeit in einer vierfachen Stufenfolge entwickelt, nämlich als Bilder-, Wort-, Silben- und Buchstabenschrift.

a) Die Bilderschrift, d. h. Abbildung von Gegenständen und Begebenheiten, war die älteste und Ausgangspunkt für jedes andere Schriftsystem. Hier lag es nahe, statt der wirklichen Abbildung der Objekte mitunter tropische Bezeichnungen anzuwenden (z. B. durch Darstellung einer hervorragenden Eigenschaft den ganzen Gegenstand zu bezeichnen). Um abstrakte Begriffe auszudrücken, gebrauchte man das Bild eines Gegenstandes, welcher die durch den abstrakten Begriff bezeichnete Eigenschaft vorzugsweise besitzt, zur Bezeichnung dieser Eigenschaft selbst (z. B. Sonnenbild für Licht, Auge für Sehen). Auf dieser Stufe sind die Ureinwohner Amerikas, die Indianer und alten Mexikaner stehen geblieben. Diese sehr ausgebildete Bilderschrift der Mexikaner scheint später bis zu den Anfängen der Wortschrift sich fortgebildet zu haben.

b) Die Wort- oder Begriffsschrift besteht darin, daß man nicht den Gegenstand selbst, sondern das Wort, den Laut für denselben bildlich darstellt, also für die einzelnen Wörter (Begriffe) mehr oder weniger willkürliche Zeichen setzt. Der Übergang von der Bilder- zur Wortschrift lag nahe. Zunächst brachte schon das Bild zur Bezeichnung einer Art oder Gattung es mit sich, dasselbe nicht allein auf die einzelnen Exemplare der betreffenden Art, sondern auch auf den gemeinsamen Artbegriff zu beziehen. Ferner giebt es in jeder Sprache häufig ganz verschiedene Gegenstände, welche durch dasselbe Wort ausgedrückt werden; statt diese durch verschiedene Bilder zu bezeichnen, empfahl es sich, wegen der Gleichlautigkeit derselben, sie durch ein einziges Bild, welches dann als Wortbild gelten mußte, auszudrücken. Die Wortschrift ist die der Chinesen und sie hat sich dort aus der Bilderschrift entwickelt. Alle Wörter und Begriffe bezeichnen die Chinesen durch bestimmte, einfache und zusammengesetzte Zeichen. Da jedes chinesische Wort einsilbig ist, so könnte man die chinesische Schrift auch Silbenschrift nennen.

c) Die Silbenschrift besteht darin, daß die einzelnen Silben eines Wortes durch besondere Zeichen ausgedrückt werden. Zu dieser Stufe entwickelte sich die Hieroglyphenschrift der Ägypter. Die ältesten Hieroglyphen waren Abbildungen von Gegenständen (Dingbilder). Diese Bilderschrift gestaltete sich dann zu einer Wort- oder Lautschrift. Zunächst entstanden nun für die einsilbigen Wörter entsprechende Lautbilder. Um dann mehrsilbige Wörter zu bezeichnen, nahm man jede einzelne Silbe als ein Ganzes und bezeichnete sie durch das Bild

eines entsprechenden einsilbigen Wortes (ähnlich wie wir bei einem Rebus). Hatte man auf diese Weise ein zusammengesetztes Wort bezeichnet, so fügte man zur Verdeutlichung häufig noch das Dingbild hinzu. Diese Silbenschrift leitete naturgemäß zur Buchstabenschrift über.

d) Die Buchstabenschrift ist die Darstellung der Lautelemente durch besondere Zeichen. Von der Silben- zur Buchstabenschrift war der Schritt leicht gemacht, daß man das Lautbild statt für die ganze Silbe für den Anfangsbuchstaben nahm und auf diese Weise für die sämtlichen Buchstaben nach und nach feststehende Zeichen gewann. So entstand das älteste Alphabet der Welt; nach Brugsch das ägyptische, aus 25 Buchstaben bestehend. Andere halten die Phönicier für die Erfinder des ersten Alphabets. Die Buchstabenschrift ermöglicht es, durch wenige Zeichen und deren mannigfaltige Kombination alle Wörter einer Sprache auszudrücken.

2. Die Schriftsprache ist einerseits von größter Bedeutung für das Menschengeschlecht; denn durch sie werden Gedanken, Erfahrungen und wissenschaftliche Entdeckungen des Einzelnen dauerndes Gemeingut der Menschheit. Das Wort wirkt nur in nächster Nähe, es verhallt und wird vergessen; die Schrift erweitert die engen Schranken des Raumes und der Zeit und überträgt die Gedankenarbeit Einzelner in die Ferne des Raumes und der Zeit. — Andererseits ist die Schrift für den Einzelnen nur ein unvollkommenes Surrogat des Wortes. Das geschriebene kann das gesprochene Wort nicht ersetzen; jenes nennt man ein todtes, dieses ein lebendiges Wort, weil es, vom Herzen kommend, gleichsam Leben empfangen hat und, unmittelbar zum Herzen dringend, Leben mitteilt. Schallempfindungen wirken überhaupt viel tiefer und erregender auf die Seele als Gesichtsempfindungen; daher macht das Gehörte mehr Eindruck als das Gesehene; Worte, die wir hören, dringen tiefer in die Seele ein, fesseln und überzeugen mehr als Worte, die wir lesen. „Schreiben," sagt Göthe, „ist ein Mißbrauch der Sprache; stille für sich lesen, ein trauriges Surrogat der Rede."

II. Die Strebungszustände.

§ 44. Erklärung und Übersicht.

1. Die erkennende Seele bethätigt sich in der Richtung von außen nach innen, sofern sie in ihrer Weise Gegenstände in sich aufnimmt und sich vorstellt. Die dieser entgegengesetzte von innen nach außen gerichtete

Thätigkeit nennen wir im allgemeinen Streben, und die hierdurch bedingten Zustände Strebungszustände. Alles Streben oder Hinbewegen der Seele nach außen hat den Zweck, entweder etwas zu erreichen (Streben), oder etwas abzuwehren (Fliehstreben, Widerstreben oder Sträuben). Geschieht das Streben mit Bewußtsein, und ist es auf ein bestimmtes Objekt gerichtet, so heißt es Begehren, resp. Scheuen, Verabscheuen (und der betreffende Zustand Begierde, resp. Scheu, Abscheu). Erfolgt das bewußte Streben nach Ueberlegung und Wahl, so wird es Wollen genannt.

2. Daß diese verschiedenen Strebungszustände nicht aus den behandelten Erkenntnisthätigkeiten zu begreifen, nicht, wie Herbart will, auf Vorstellungen zurückzuführen sind, läßt sich unschwer erweisen. Unleugbar setzen die (bewußten) Strebungen Erkenntniszustände voraus, aber diese sind nur die veranlassenden Umstände, keineswegs der hervorbringende Grund derselben. Wie eine bloß erkennende Seele jemals zum Streben kommen sollte, ist völlig unbegreiflich. Und wenn Herbart von der Seele die Kräfte entfernt, um sie in die (selbständig gewordenen) Vorstellungen hineinschleichen zu lassen, und dann das Begehren als ein Anstreben der Vorstellung gegen die ihrem Bewußtwerden widerstehende Hemmung erklärt, so ist dagegen zu bemerken, daß nach dem Zeugnisse des Bewußtseins das Begehren niemals ein mit Hindernissen ringendes Hinstreben einer Vorstellung zum Bewußtsein, sondern vielmehr ein Streben nach einem Objekte ist. Das Begehren ist offenbar nicht ein Zustand der Vorstellung, sondern der Seele, und wenn diese nur ein vorstellendes Wesen ist, so bleibt es rein unerklärlich, wie sie eine innere Hemmung anders als mit kalter Beobachtung auffassen kann. Es muß also, um das Streben zu erklären, in der Seele eine Fähigkeit dazu grundgelegt sein. Ob diese einfach oder mehrfach sei, und wie sich daraus die Strebungszustände erklären, hat die genetische Untersuchung näher nachzuweisen.

3. Dasjenige, worauf das Streben gerichtet ist, nennen wir ein Gut oder ein Übel, je nachdem es begehrt oder verabscheut wird. Man unterscheidet nun:

a) Niedere (sinnliche) und höhere (geistige) Strebungen, je nachdem sie auf ein Gut oder Übel für die sinnliche oder für die geistige Natur des Menschen gerichtet sind. Da aber etwas nach der einen Seite als ein Gut, nach der anderen als ein Übel erscheinen kann, so vermag nicht selten dasselbe Objekt in uns zugleich ein Streben und ein Sträuben zu erwecken und also einen Widerstreit unseres Strebens hervorzurufen. Die sinnliche Natur strebt häufig nach etwas, was der

geistigen Natur widerstreitet und den Forderungen der Vernunft zuwider ist. Diese Beschaffenheit der sinnlichen Natur nennt man die unordentliche Begierlichkeit (concupiscentia).

b) Unwillkürliche und willkürliche Strebungen. Jene entstehen aus innerer Notwendigkeit, diese aus freier Wahl. Nach letzterer Unterscheidung werden im folgenden die einzelnen Strebungszustände zur Sprache kommen.

Gewöhnlich unterscheidet man ein sinnliches und ein vernünftiges Begehrungsvermögen. Vermöge des ersteren erstrebt die Seele (notwendig) sinnliche, d. h. durch die Sinne vorgestellte Güter; vermöge des letzteren will sie (teils notwendig, teils frei) geistige, d. h. durch den Denkgeist erkannte Güter. Indes die Unterscheidung, ob etwas ein sinnliches oder ein geistiges Gut sei, hängt nicht allein davon ab, ob der Sinn oder ob die Vernunft es erkenne; ein Gut wird das Erkannte erst dadurch, daß es ein sinnliches oder ein geistiges Bedürfnis befriedigt, wenigstens zu befriedigen scheint. Freilich ist dasjenige, was der Sinn vorstellt, nur ein sinnliches Gut; aber nicht alles, was die Vernunft vorstellt, ist ein geistiges Gut, da der Denkgeist sowohl das, was niederen, als das, was höheren Bedürfnissen entspricht, zu erkennen vermag. — Wenn man aber auch die Unterscheidung von sinnlichem und geistigem Begehren in der Weise faßt, daß jenes ein sinnliches, dieses ein geistiges Bedürfnis zu befriedigen sucht, so rechtfertigt sich auch dann noch nicht die Unterscheidung eines sinnlichen und eines vernünftigen Begehrungsvermögens. Denn der charakteristische Unterschied aller Strebungen, sie mögen auf sinnliche oder auf geistige Güter gerichtet sein, ist dieser, daß die einen mit Notwendigkeit, die anderen mit Freiheit erfolgen. Nach dieser verschiedenen Bethätigungsweise muß auch die Verschiedenheit der Strebungsvermögen bemessen werden. Die alte Einteilung läßt das niedere Begehrungsvermögen sich notwendig bethätigen (ähnlich wie das Tier begehrt), das höhere aber notwendig und zugleich frei walten.

A. Die unwillkürlichen Strebungen.

a) Der Trieb.

§ 45. Erklärung desselben.

1. Jedem lebendigen Wesen wohnt von Natur die treibende Kraft inne, sich zu erhalten, zu entwickeln und zu vervollkommnen. Diese Kraft nennen wir (Natur-) Trieb. Derselbe ist also die zur Selbstentfaltung und Selbstvervollkommnung strebende Natur des lebendigen Wesens. Er ist mit dem Leben selbst gegeben und von demselben unzertrennlich, weshalb er auch Lebenstrieb heißen kann. Denn was (hienieden) lebt, das bewegt und entfaltet sich aus einem inneren Grunde; und da es, um diese Selbstentfaltung zu bewerkstelligen, mancherlei Bedürfnisse hat, so treibt es sich zur Befriedigung derselben. Jede

einem Bedürfnisse folgende Regung des Triebes ist ein Streben; wo also Leben ist, da offenbart sich auch Streben.

2. Das Triebleben ist auf alles gerichtet, was zur Erhaltung und Ausgestaltung des Lebewesens nach allen seinen Beziehungen notwendig oder doch zweckdienlich erscheint. Wir nennen nun alles und jedes, was dem Bedürfnisse nach Erhaltung und Entfaltung des lebendigen Wesens entspricht, ein Gut, das Gegenteil ein Übel. Das Triebleben ist also, wie bei jedem Lebewesen, so insbesondere beim Menschen im allgemeinen auf die Erreichung von Gütern und auf die Abwendung von Übeln gerichtet. Dadurch tritt das Triebleben in nahe Beziehung zum Erkennen und zum Fühlen. Durch jenes wird das Gut oder Übel erkannt, durch dieses wird es empfunden.

a) In Bezug auf das Erkennen des Gutes oder Übels ist jedoch zu unterscheiden. Das Triebleben ist nämlich nicht in allen seinen Regungen vom Erkennen abhängig, sondern es giebt viele Triebregungen, die durch keine vorhergehende Erkenntnis wachgerufen sind. Daher muß man unterscheiden zwischen unbewußten und bewußten Triebregungen. Die unbewußten Triebregungen nennen wir Instinkt. So zeigt sich bei den bewußtlosen Lebewesen sowie beim Menschen im vorbewußten Zustande, daß sie in höchst zweckmäßiger Weise ihr Streben auf Befriedigung ihrer (leiblichen) Bedürfnisse richten, daß sie das, was gut ist, anstreben und das Gegenteil meiden, ohne Kenntnis davon zu haben. Ueber dieses instinktive Triebleben kommt das Tier wenig oder gar nicht hinaus. Der Mensch jedoch, wenn er zum Selbstbewußtsein durchgedrungen ist, läßt sich in seinem Streben, zwar nicht ausschließlich, aber doch zumeist von seinem Erkennen leiten. Die Sinne und der Verstand stellen der Seele die Güter vor, welche ihren Bedürfnissen Befriedigung versprechen, und in Folge dessen entstehen Begierden, welche zur Hinbewegung zum Gegenstand mittelst Erregung der Bewegungsnerven drängen. Somit ist die Triebregung ein Band zwischen dem Eindruck von außen mittelst der Empfindungsnerven und der Einwirkung nach außen mittelst der Bewegungsnerven.

b) Das Triebleben bildet, wie wir noch näher sehen werden, die Grundlage der Gefühle und diese wiederum sind die Voraussetzung für einzelne bewußte Triebregungen oder Begierden. Was zur Befriedigung eines Triebes dient, das affiziert die Seele angenehm, das Gegenteil unangenehm. Also auf dem Boden des Triebelebens erwachsen die Gefühle, und diese sind dann die Vermittler zwischen dem Erkennen und den einzelnen Triebregungen. Entsteht im Triebleben ein Be-

dürfniß nach einem Gegenstande, so kündigt es sich als ein unangenehmes Gefühl (z. B. des Hungers, Durstes u. dgl.) an, und dieses spornt die Erkenntniskraft zum Aufsuchen desselben. Ist dann der Befriedigung des Bedürfnisses versprechende Gegenstand erkannt, so erregt er in der Seele ein angenehmes Gefühl, sowie eine (bewußte) Begierde, welche zur Besitzergreifung desselben antreibt. So schlägt der Trieb ins Gefühl, dieses in ein bewußtes Streben um.

3. Das Triebleben ist ein einheitliches, sofern es auf ein und denselben Zweck gerichtet ist, nämlich das Leben nach allen Beziehungen zu erhalten, zu entfalten und zu vervollkommnen. Der Mensch kommt nicht zur Ruhe, so lange er nicht alle Bedürfnisse befriedigt und damit die Glückseligkeit erreicht hat. Alle Triebregung und alles Streben ist also auf Glückseligkeit gerichtet, und deshalb kann man den Lebenstrieb auch Glückseligkeitstrieb nennen. Der Mensch ist aber ein sinnlich-geistiges Wesen und wird daher zur Erhaltung und Entwicklung sowohl der sinnlichen als der geistigen Natur getrieben; er ist ferner in beider (sinnlicher und geistiger) Beziehung sowohl ein selbständiges Einzelwesen, als auch ein abhängiges Wesen und zwar abhängig von seinen Mitmenschen als soziales, sowie abhängig von seinem Gott als religiös angelegtes Wesen, und er hat dem entsprechende Bedürfnisse, welche Befriedigung fordern. Somit legt sich der eine Lebenstrieb in eine Vielheit einzelner Triebe je nach den verschiedenartigen Bedürfnissen auseinander. Wir teilen sie in Triebe des Einzelwesens als solchen — individuelle, und Triebe des Einzelwesens als Gesellschaftswesens — soziale, und Trieb des Einzelwesens als religiös angelegten Wesens — religiöser Trieb.

§ 46. Die individuellen Triebe.

1. Diese Triebe sind sämtlich auf die Erhaltung und Förderung des individuellen Daseins gerichtet, also nur verschiedene Richtungen des Grundtriebes der Selbsterhaltung. Weil aber die Selbsterhaltung durch eine Menge von Thätigkeiten bedingt ist, so geht jener Trieb auf alle diese Thätigkeiten, daher wir ihn auch Thätigkeitstrieb nennen können. Jedes lebendige Wesen strebt nach Bethätigung aller seiner Vermögen und Kräfte, weil eben in dieser Bethätigung sein eigentümliches Leben besteht. Der Selbsterhaltungs- und Thätigkeitstrieb der Seele treibt also jedes Seelenvermögen zur Thätigkeit, und zwar im allgemeinen um so stärker, je wesentlicher das betreffende Vermögen zur Selbsterhaltung ist. Nun ist aber die Seele endlich und beschränkt; sie ermüdet in ihrer Thätigkeit und hat daher ebenso sehr ein Bedürfnis zur Ruhe wie zur

Thätigkeit. Der Thätigkeitstrieb schließt also auch den Trieb nach Ruhe in sich; oder vielmehr: er ist ein Trieb nach Wechsel zwischen Thätigkeit und Ruhe. Gerade dieser Wechsel, wenn er angemessen ist, fördert das Dasein, erhält Leib und Seele gesund. — Diesen Selbsterhaltungs- oder Thätigkeitstrieb können wir auch als den Trieb nach Wohlbefinden bezeichnen; denn dahin ist der Selbsterhaltungstrieb und alle Bethätigung desselben gerichtet, daß das individuelle Leben sich wohl befinde.

2. Der Stammtrieb der Selbsterhaltung oder des Wohlbefindens verzweigt und veräftelt sich in verschiedene Triebrichtungen oder besondere Triebe, und zwar stufenmäßig mit der Entwicklung des Seelenlebens überhaupt. Weil nun die bewußten Triebe von dem Erkennen abhangen, so haben wir die Ausbildung des Trieblebens an den Entwicklungsstufen des sinnlichen und geistigen Erkennens uns klar zu machen. Wir beginnen mit dem sinnlichen Erkennen:

a) Die Seele als Lebensprincip hat einen Trieb, den leiblichen Organismus aufzubauen und zu erhalten — organischer Trieb. Derselbe bekundet sich als Trieb nach Nahrung, Bewegung und Ruhe, nach Reproduktion der Kräfte; dann auch als Selbsterhaltungstrieb im engeren Sinne, d. h. als Streben nach Erhaltung des Selbst gegen alle störenden und schädlichen Einwirkungen, gegen Gefahren, gewaltsame Angriffe u. dgl.

b) In dem Maße, wie die Seele sich als wahrnehmendes Wesen ausbildet durch die Stufen der Empfindung und Anschauung, strebt sie die einzelnen Sinne in Thätigkeit zu setzen, also zu sehen und zu hören u. s. w., was ihr Wohlbefinden mehrt — Wahrnehmungstrieb.

c) Die Seele hat weiterhin mit der Ausbildung der Einbildungsthätigkeiten das Streben, Vorstellungen zu reproduzieren und umzubilden, auf die mannigfachste Weise zu kombinieren und durch Phantasiegebilde das Leben zu verschönern — Einbildungstrieb. Das Streben, die kombinierende Phantasie zu bethätigen, offenbart sich beim Kinde besonders in dem Spieltriebe. (Dieser Trieb kann übrigens auch aus anderen Motiven entspringen, aus dem Bedürfniß nach Thätigkeit oder nach Erholung oder nach Unterhaltung.)

3. Die Seele ist aber mit ihrem Erkennen nicht in dem sinnlichen Vorstellungsleben eingeschlossen und festgebannt, sondern sie ist wesentlich geistiger Natur, und wenn diese auch erst später zur Offenbarung kommt, so ist sie doch von Anfang an in ihr grundgelegt. Die Seele steht als geistiges Wesen in einem ursprünglichen Verhältnisse zu den Ideeen des Wahren, Guten und Schönen; sie wird mit dem Fortschritte ihrer gei-

stigen Selbstentwicklung immer mehr von ihnen angezogen und findet durch sie ihr Wohlbefinden gehoben, ihr Dasein beglückt und verklärt, ihr Sehnen gestillt. Darnach ergeben sich die Verzweigungen des geistigen Triebes nach Wohlbefinden:

a) Der Seele eignet ein natürliches Streben nach Erwerbung und Bereicherung von Kenntnissen — Wissenstrieb. Dieser Trieb geht entweder (wie beim Kinde) auf alle möglichen Erkenntnisgegenstände (Neugierde), oder auf solche, die je nach den individuellen Neigungen und Lebenszwecken Wert und Bedeutung haben (auf besondere Wissenszweige, Künste, Gewerbe u. dgl.), und heißt dann Wißbegierde.

b) Die Seele ist ein sittlich angelegtes Wesen; sie hat einen Sittlichkeitstrieb, und so groß ihre sittlichen Verirrungen mitunter auch sein mögen, sie kann den Zug zum sittlich Guten, der sich im Gewissen kundgiebt, nicht gänzlich in sich vernichten.

c) Die Seele hat einen Schönheitstrieb. Wie die harmonische Ausgestaltung ihres sinnlich-geistigen Wesens ihr Wohlbefinden bedingt, so hat sie in allen Lebensverhältnissen ein Streben nach Harmonie und Einheit des Mannigfaltigen, ein Widerstreben gegen Disharmonisches, Sichwiderstreitendes; in idealen Phantasiegebilden sucht sie sich aus dem beengenden Kreise des wirklichen Daseins in den erweiterten eines vollkommeneren Daseins zu versetzen.

d) Außerdem hat die Seele als freies Wesen einen Freiheitstrieb, d. h. den Trieb nach ungehinderter Entfaltung ihrer Kräfte, nach möglichster Ungebundenheit im Denken und Handeln, weil das zu ihrem Wohlbefinden gehört.

§ 47. Die socialen Triebe.

Die socialen Triebe, welche aus dem Bedürfnisse des Zusammenlebens mit anderen Menschen entspringen, ergeben sich als Folgerungen aus dem Selbsterhaltungstriebe. Denn ohne Beihülfe anderer Menschen ist keine Erhaltung und Entfaltung des leiblich-geistigen Wesens möglich. Deshalb hat der Mensch einen natürlichen Zug zu anderen Menschen hin, welcher sich in verschiedenen Trieben offenbart:

a) Der sociale Grundtrieb, entsprechend dem Selbsterhaltungstriebe, und in diesem wurzelnd, ist der Gattungserhaltungs- oder Geschlechtstrieb. Derselbe ist nicht, wie beim Tiere, ein rein sinnlicher, sondern auch ein sittlicher Trieb, ein durch Geschlechtsliebe und Hochachtung geläuterter Zug eines bestimmten männlichen zu einem bestimmten weib-

lichen Individuum, und zwar nach dauernder Verbindung. Daraus entsteht die Familie, dieses sociale Grundverhältnis; dann die erweiterte Familie, Stamm, Nation. Die natürliche Hinneigung oder Liebe der einzelnen Glieder eines socialen Ganzen zu einander wird um so schwächer, je mehr sich die Familienbande erweitern, bis sie sich zur allgemeinen Menschenliebe abschwächt.

b) Den allgemeinen Zug des Menschen zum Menschen als solchen, das Streben nach Umgang mit Wesen seinesgleichen nennen wir Geselligkeitstrieb. Mitteilungs-, Mitleids-, Wohlwollens-, Nachahmungs- und Freundschaftstrieb sind verschiedene Bethätigungsweisen desselben.

c) Der Mensch, seiner Würde sich bewußt, hat ein Streben, dieselbe zu bewahren und zu vervollkommnen — sittlicher Trieb, sowie auch bei anderen zur Geltung zu bringen, sich Achtung zu erwerben, zu erhalten und zu vermehren, d. h. er hat einen Ehrtrieb.

§ 48. Der religiöse Trieb.

1. Die Seele hat endlich einen unverkennbaren Zug, ein dunkles Sehnen zum Ewigen und Göttlichen. Alles Suchen und Sehnen der Seele ist ja auf Glückseligkeit gerichtet; und ein dunkles Ahnen (welches aber keineswegs vor Irrversuchen bewahrt), daß hienieden das wahre Glück nicht zu finden, erfüllt sie mit unruhiger Sehnsucht nach ewigen Gütern. Dieses macht den religiösen Trieb aus, welcher zunächst der denkenden Seele die Richtung giebt, daß sie vom Endlichen, Vergänglichen aus den ewigen, unvergänglichen Urgrund aller Dinge suche, zum Gottesbewußtsein sich erhebe.

2. Je nachdem die Erkenntnis des Ewigen und Göttlichen oder das religiöse Bewußtsein sich gestaltet, nimmt auch der religiöse Trieb eine eigentümliche Gestalt an. Im allgemeinen kennzeichnet er sich als das Streben, sich und sein endliches Thun der Gottheit hinzugeben, und durch ihre Huld beglückt zu werden. Ist das religiöse Bewußtsein irregeleitet, indem die Gottheit, sowie die Weise ihrer Verehrung unrichtig gefaßt ist, so folgt der religiöse Trieb in seinen einzelnen Regungen diesem Irrtume nach.

b) Die Begierde.

§ 49. Erklärung derselben.

1. Jede Triebregung ist ein Streben; so vielfach also die Regungen des Triebes, so vielfach ist auch das Streben (nach Nahrung, Bewegung,

Ruhe, Wahrheit, Freiheit u. s. w.). Das Streben wird zum Begehren, wenn der Gegenstand, welcher den Trieb zu befriedigen vermag, vorgestellt wird. Die Begierde (Begehrung) ist also eine Triebregung mit Bewußtsein des Gegenstandes, oder sie ist ein Streben, welches auf ein erkanntes Gut, d. h. auf ein Befriedigung eines Bedürfnisses versprechendes Objekt geht; und der Abscheu (Verabscheuung) ist ein Sträuben, welches gegen ein erkanntes Übel (das Gegenteil eines Gutes) gerichtet ist. Die Begierde (und der Abscheu) setzt somit eine bestimmte Erkenntnis (Wahrnehmung, Vorstellung) voraus (ignoti nulla cupido), wohingegen der Trieb als solcher dunkel, ohne Bewußtsein ist, ein Sichdrängen der Seele nach einer gewissen, höchstens dunkel vorgestellten Richtung zur Thätigkeit. Die Vorstellung, welche die Begierde weckt, kann sich auf sinnliche und auf geistige Objekte beziehen. Denn dadurch wird das Streben noch kein Wollen, daß es auf ein geistiges Objekt gerichtet ist. Übrigens kann das Objekt, welches begehrt wird, unbestimmt vorgestellt sein. So verlangt der Hungrige nur nach Speise, gleichviel, welcher; der Kranke, welcher schnelle Hülfe haben muß, verlangt nur nach einem (beliebigen) Arzte.

2. Wie die Begierde von einer Vorstellung abhängt, so auch von einem Gefühle. Der Trieb als solcher ist ohne Gefühl, aber der Boden für Gefühle. Denn im Gefühle wird die Seele stets nur inne, ob etwas Vorgestelltes dem Zwecke, worauf ihr sinnlich-geistiges Triebleben gerichtet ist, entspreche oder nicht. Die Vorstellung geht also dem Gefühle voraus, und das Gefühl schlägt dann in eine Begierde um. Das Gefühl ist aber nicht mit der Begierde zu identifizieren. Denn das Gefühl ist stets auf etwas Gegenwärtiges, die Begierde stets auf etwas Zukünftiges gerichtet. Wir fühlen immer nur einen gegenwärtigen Zustand, und wir begehren nur das, was wir noch nicht haben. Wenn die Seele die Vorstellung eines Gutes hat, so entsteht in ihr ein Lustgefühl, indem der durch den Besitz des Gutes entstehende Zustand gegenwärtig antizipiert wird. Aber bei diesem sich an die bloße Vorstellung anknüpfenden Lustgefühl bleibt die Seele nicht stehen. Denn jetzt wird sie auch ihren wirklichen mangelhaften Zustand inne, und so geht sie zum Begehren des vorgestellten Gutes über. Ebenso verhält es sich mit der Vorstellung eines Übels. Hier antizipiert die Seele fühlend den durch das Eintreffen des Übels bewirkten Zustand; dadurch wird das Gefühl des gegenwärtigen glücklicheren Zustandes angeregt, und daher widerstrebt die Seele dem drohenden Übel. Vgl. § 45, 2, b.

§ 50. Verschiedenheit der Begierden.

1. Die Begierden und Abscheue sind so mannigfach verschieden, als sich Bedürfnisse kund geben und Gegenstände, welche diesen zu entsprechen oder zu widersprechen scheinen. Es gibt also den Triebrichtungen und Neigungen gemäß sinnliche und geistige, sowie individuelle, sociale und religiöse Begierden. (Begierden nach Speise und Trank, nach Erholung, nach bestimmten Erkenntnissen, Fertigkeiten, Künsten, nach Umgang mit bestimmten Personen, nach Ehre und Ansehen u. dgl.)

2. Die Begierden treten ferner in verschiedener Stärke auf. Diese Stärke richtet sich:

a) Nach der Stärke des Bedürfnisses. Da aber der eine Mensch in Folge angelegter und erworbener Triebe in einer bestimmten Richtung mehr Bedürfnisse hat als der andere, so erregt derselbe Gegenstand bei dem einen eine stärkere Begierde als bei dem anderen. (Die dürftige Speise, welche der Arme begehrt, erregt in dem Prasser keine Begierde.)

b) Nach der Klarheit der Vorstellung. Jede Begierde setzt, wie gesagt wurde, die Vorstellung eines bestimmten Gutes (oder Übels) voraus. Je klarer und deutlicher dieses vorgestellt wird, desto entschiedener wird die Seele zu demselben hingezogen. Es ist aber nicht richtig, daß das, was man begehrt, als erreichbar vorgestellt werden müsse. Dieser Satz gilt vielmehr nur für das (freie) Wollen; wohingegen das Begehren notwendig in Folge der Vorstellung eines Gutes sich regt und nur dadurch ertötet wird, daß die Vorstellung eines Gutes in die eines Übels sich umkehrt. (Der Gefangene begehrt nach Freiheit, selbst dann noch, wenn ihm alle Aussicht dazu genommen ist.)

c) Nach der Stärke des Gefühles. Die Vorstellung eines Gutes weckt das Gefühl und zwar in dem Grade der Stärke, als das vorgestellte Gut einem Bedürfnisse Befriedigung verspricht. Je stärker aber dieses Gefühl, desto größer ist das Interesse der Seele, und desto mehr wird sie zu dem Gute hingezogen, desto heftiger also die Begierde. Nun aber ist das Interesse größer, wenn das Erwartete halb bekannt, halb unbekannt. Dann malt die Phantasie es in der Vorstellung aus, stellt das Gut oder Übel übertrieben dar und steigert so die Begierde. Dazu kommt, daß auch der Gedanke, ob unsere Vorstellung auch wohl mit der Wirklichkeit übereinstimmen werde, der Begierde einen Stärkezuwachs verleiht (z. B. die wachsende Begierde auf die schöne Aussicht beim Besteigen eines Berges, wenn sich unter-

wegs schon allerlei schöne Bilder zeigen; ebenso die Begierde, einen berühmten Mann kennen zu lernen, von welchem man schon Vieles gehört hat).

d) Nach den Hindernissen und Schwierigkeiten, welche sich der Erreichung des Gutes entgegenstellen. („Nitimur in vetitum.") Erscheint das vorgestellte Gut unbedeutend und in allzugroßem Mißverhältnisse zu den Hindernissen, dann wird freilich das (in diesem Falle schon an sich schwache) Begehren durch die Hindernisse nicht erhöht. Anderenfalls aber fordern die Hindernisse die Thatkraft heraus, und Kraftanstrengung bringt Genuß, zumal wenn sie mit Erfolg gekrönt wird.

e) Nach der öfteren oder selteneren Befriedigung der Begierde. Es ist ein Gesetz aller lebendigen Kräfte, im Gegensatze zu dem Trägheitsgesetze der toten Naturkörper, daß sie sich durch wiederholte Bethätigung entwickeln und stärken und um so leichter wirken, je öfter sie angestrengt werden (vgl. § 9). Was anfangs mühsam von statten geht, wird durch Wiederholung bald zur Fertigkeit und oft schwer abzulegenden Gewohnheit. Ein anfangs schwaches Bedürfnis wächst mit der erneuerten Befriedigung und ruft wiederum eine stärkere Begierde hervor. Zwar scheint der Reiz des Genusses durch die stete Wiederholung sich zu mindern, das Gefühl also, welches hier der Begierde voraufgeht, ein schwaches zu sein. Aber eben die Gewohnheit hat eine Beschäftigung uns lieb, ein Bedürfnis unentbehrlich gemacht. Auf diese Weise wird eine Begierde durch immer neue Befriedigung zu einem habituellen, starken Streben, zur Neigung und Leidenschaft.

c) Die Neigung.

§ 51.

1. Neigung nennen wir im allgemeinen eine habituelle, stärkere Triebrichtung. Der eine, auf Entwicklung und Erhaltung des leiblich-seelischen Daseins gerichtete Lebenstrieb verzweigt sich bei allen Menschen in eine Vielheit von Triebrichtungen, entsprechend den verschiedenen Bedürfnissen des sinnlichen wie des geistigen Lebens. Aber diese Triebrichtungen sind schon von Haus aus bei den einzelnen Menschen verschieden stark angelegt, so zwar, daß gewisse Triebrichtungen vermöge der natürlichen Anlage bei dem einen Menschen sich stärker entwickeln als bei dem anderen. Dieses sind *natürliche* Neigungen. Weiterhin entstehen stärkere Triebrichtungen infolge der eigenen Angewöhnung und unter

fremdem Einflusse, und diese nennen wir erworbene Neigungen. Sowohl die angeborenen als die erworbenen Neigungen sind entweder Hinneigungen oder Abneigungen.

2. Die natürlichen Neigungen sind also besondere Triebanlagen auf dem sinnlichen und dem geistigen Lebensgebiete. Je nachdem die verschiedenen Seelenkräfte auf Grund der Individualität verschieden angelegt sind, entstehen auch verschiedene Neigungen und sie bilden die Grundlage der angeborenen Talente (vgl. § 39, 2). Dazu kommt die angeborene Körperkonstitution, welche zu besonderen Neigungen, namentlich auf dem sinnlichen Gebiete, disponiert. In dieser Beziehung sind besonders namhaft zu machen jene Neigungen und Abneigungen, welche man als Idiosynkrasie bezeichnet. Es sind Neigungen zu gewissen Speisen, Tönen, Gerüchen, Farben u. dgl., resp. noch häufiger Abneigungen gegen dieselben [1]. Sie lassen sich wohl zurückführen auf eine eigentümliche Reizempfänglichkeit des Organismus und können dauernd, aber auch vorübergehend sein (z. B. in der Kindheit, der Pubertätsentwicklung, während der Schwangerschaft u. dgl.).

3. Die erworbenen Neigungen sind habituell gewordene Begierden, also solche Triebrichtungen, welche durch bewußtes Streben sich ausgebildet haben, und zwar durch Angewöhnung. Wenn man das Streben auf gewisse Objekte oder Klassen von Objekten wieder und wieder hinlenkt und befriedigt, so wächst die Begierde rasch und wird dauernd; es entsteht eine Neigung. Veranlassung zu solchen Neigungen geben Erziehung, Sitten und Gebräuche, das Beispiel u. s. w. Oft sind es zufällige Verhältnisse, welche Neigungen schaffen. Man gewinnt Interesse an irgend einer Beschäftigung, und die öftere Wiederholung macht sie zur Neigung. Gewinnt die Neigung infolge ursprünglicher Disposition oder längerer Gewohnheit an Stärke, so wird sie zum Hang und weiterhin zur Leidenschaft.

d) Die Leidenschaft.

§ 52. Erklärung und Einteilung derselben.

1. Leidenschaft ist also eine in hohem Grade gesteigerte Begierde, welche, zu einem dauernden Zustande geworden, die Seele mächtig zu

---

[1] So konnte Wallenstein den Hahn nicht krähen hören. Richelieu vermochte sich kaum zu halten beim Anblicke eines Eichhörnchens. Bayle bekam Zuckungen, wenn er Wasser aus einer Rinne tröpfeln hörte. Erasmus von Rotterdam konnte

einer bestimmten Art von Objekten hinzieht, oder davon abstößt. Nicht jede starke Begierde ist ohne weiteres verwerflich; sondern es kommt auf das Objekt der Begierde und auf ihr Verhältnis zum (freien) Willen an, ob sie Billigung oder Mißbilligung verdient. Muß das Objekt von der Vernunft gebilligt werden, und erleidet die Freiheit durch die wachsende Stärke der Begierde keinen Eintrag, so ist diese Begierde nicht verwerflich (z. B. die Begierde nach dem sittlich Guten, nach Wahrheit und Tugend u. dgl. — Begierden, welche, wie wir sehen werden, die Freiheit nicht beeinträchtigen, sondern vielmehr erhöhen). In diesem Sinne kann man selbst von guten Leidenschaften sprechen. Aber in engerer und eigentlicher Bedeutung ist *Leidenschaft eine auf Kosten der Willensfreiheit in hohem Grade gesteigerte Begierde; oder die selbstverschuldete Herrschaft einer Begierde über den freien Willen*, und als solche stets verwerflich. Selbstverständlich kann beim unfreien Tiere von Leidenschaft keine Rede sein. Indem der freie Mensch durch eigene Schuld eine Begierde auf Kosten seiner Freiheit wachsen läßt (was im Bereiche des sittlich Guten gar nicht stattfinden kann), erzieht er sich eine Leidenschaft. Nicht allein sinnliche, sondern auch geistige Begierden können zur Leidenschaft anwachsen. Diese ist also ein unordentlicher, das richtige Verhältnis der Seelenkräfte aufhebender Zustand und folglich, weil durch die Harmonie der psychischen Kräfte die Gesundheit der Seele bedingt ist, eine Krankheit. Als solche heißt sie auch *Sucht* (z. B. Trunk-, Spiel-, Ehr-, Herrsch-, Rachsucht; ähnlich wie bei leiblichen Krankheiten: Wasser-, Gelb-, Schwindsucht); mitunter auch *Wut* (Geschlechtswut u. dgl.).

2. Die Leidenschaft kennzeichnet sich im allgemeinen dadurch, daß sie blind und scharfsichtig, vernünftelnd und unersättlich ist.

a) Sie ist *blind* für alles, was dem Begehren eine andere Richtung geben könnte und sollte; blind für vernünftige Erwägung der schädlichen Folgen, sowie der schändlichen Handlungen, wozu sie hintreibt; sie sieht den Abgrund nicht, an welchem sie steht. Dagegen ist die Leidenschaft oft sehr *scharfsichtig* im Auffinden der Objekte, welche Befriedigung versprechen, sowie im Ausdenken von Mitteln und Wegen, um ihr Ziel zu erreichen und die Hindernisse zu überwinden.

---

keinen Fisch riechen, ohne ein Fieber zu bekommen. Scaliger fing am ganzen Leibe an zu zittern, sobald er Milch erblickte. Göthe hatte eine entschiedene Abneigung gegen Tabaksrauch, der seine Nerven höchst empfindlich berührte. Schiller liebte den Geruch fauler Äpfel und mußte immer eine Anzahl derselben im Schreibpulte seines Arbeitstisches liegen haben.

So stumpft die Leidenschaft den Verstand für alles andere ab und schärft ihn für ihre Zwecke.

b) Sie gebraucht den Verstand (oder die Vernunft) einseitig, d. h. sie *vernünftelt*. Taub für eigentliche, allgemein gültige Vernunftgründe, ist sie gewissen Scheingründen, die zu ihrer Rechtfertigung oder Entschuldigung dienen könnten, sehr zugänglich; ja sie zeigt (z. B. die Trunksucht, der Geiz) eine seltene Geschicklichkeit in der Auffindung solcher Gründe.

c) Die Leidenschaft ist eine herrschende Macht im Menschen und wird um so mächtiger, je länger sie herrscht; alle Seelenkräfte nimmt sie in ihren Dienst und verwendet sie zu dem einen Zwecke, sich immer neue Genüsse zu bereiten. *Unersättlich* im Genießen, strebt sie ohne Maß und Endziel nach Vermehrung von Genüssen, die ihr entsprechen. „Vor Begierde brenn' ich zu genießen, und im Genusse vergeh' ich vor Begier" (Göthe).

3. Die *Einteilung* der Leidenschaften geschieht am füglichsten nach den einzelnen Triebrichtungen, innerhalb welcher sie sich ausbilden. Wie alle Triebe auf Selbsterhaltung des sinnlich-geistigen, individuellen und gesellschaftlichen Menschenwesens zielen, so haben alle Leidenschaften den Charakter der Selbstsucht. Näherhin giebt es einerseits Leidenschaften, welche in den Bereich der individuellen Triebe fallen, also vorzugsweise selbstsüchtig sind (Freß- und Trunksucht, Habsucht und Geiz, Vergnügungs-, Spiel-, Theater-, Lesesucht u. dgl.), andererseits solche Leidenschaften, welche in socialen Trieben wurzeln (leidenschaftliche Liebe: Wollust, Eifersucht, leidenschaftliche Verwandten-, Freundesliebe u. dgl., sowie leidenschaftlicher Haß: Feindschaft, Rachsucht, Neid, Schmäh- und Spottsucht; ferner Freiheits- und Herrschsucht, Stolz, Ehr- und Ruhmsucht u. dgl.).

§ 53. Entstehung und Überwindung der Leidenschaft.

1. Keine Leidenschaft ist angeboren, sondern jede wird durch fortgesetzte Befriedigung der Begierde, oder einer bestimmten Art von Begierden angebildet und großgezogen. Je öfterer eine Begierde Befriedigung findet, desto fester und stärker wird sie. Die Erinnerung an den Genuß stachelt die Begierde zur Erneuerung derselben, und mit fortgesetzter Wiederholung des Genusses wird die freie und sittliche Selbstbestimmung immer schwächer. Indes können gewisse Dispositionen zu Leidenschaften angeboren sein, und zwar sowohl physische (z. B. organische Disposition zur Trunksucht, zur Wollust), als auch psychische (gewisse Temperamente,

welche allerdings auch durch den Organismus mitbedingt sind, inklinieren zu besonderen Leidenschaften, z. B. der entschiedene Choleriker zur Herrschsucht). Diese Dispositionen bewirken auch, daß dieselben Leidenschaften bei den einen anders sich äußern, als bei den anderen. (Hier zeigt sich z. B. die Herrschsucht mit List und Verschlagenheit, dort mit offener, rücksichtsloser Gewalt gepaart). — Auf die Entstehung und Entwicklung der Leidenschaft sind ferner von großem Einflusse die Erziehung und das Beispiel. Ist die geistige und sittliche Erziehung mangelhaft geblieben, so wachsen auf dem Boden des sinnlichen Seelenlebens leicht mächtige Leidenschaften in roher Gestalt auf. Aber auch die Verziehung mit all' den Bedürfnissen, welche sie anbildet, und den Befriedigungsmitteln, die sie aussinnt, hat ein Heer von Leidenschaften im Gefolge (z. B. Tanz-, Theater-, Spiel-, Lese-, Modesucht). Wie ansteckend das Beispiel wirkt, und wie manche Leidenschaft es anfacht, zeigt sattsam die Geschichte und die tägliche Erfahrung. — Die Leidenschaften stehen endlich in Wechselbeziehung unter sich, indem eine Leidenschaft ähnliche hervorruft (leidenschaftliche Liebe fördert die Eifersucht, Habsucht weckt Spielsucht u. dgl.), und zu anderen Seelenzuständen, insbesondere zur Phantasie und zum Gefühle. Die Phantasie wirkt zur Ausbildung einer Leidenschaft mächtig mit, indem sie durch Vorspiegelung von Genüssen die Seele zum Streben auffordert; hinwiederum nimmt die angewachsene Leidenschaft die Phantasie in ihren Dienst und läßt sich die künftigen Genüsse im schönsten Lichte, sowie die Schwierigkeiten zur Erreichung derselben in winziger Gestalt vorstellen. Ist der Gegenstand sehr schwer zu erlangen, so steigert die Phantasie das leidenschaftliche Begehren, indem sie den Gegenstand um so reizender, den Genuß um so herrlicher ausmalt. Gefühle aber sind, wie mit allen Strebungen, so auch mit Leidenschaften verbunden, und zwar diesen entsprechend in hervorragender Stärke. Solche starke Gefühle nennen wir Affekte, und diese sind, wie wir später sehen werden, von den Leidenschaften durchaus verschieden, so nahe sie auch mit ihnen zusammenhangen und sich als Ausbrüche derselben manifestieren.

2. Die Leidenschaft als selbstverschuldete Herrschaft des Begehrens über den Willen ist stets verwerflich. Mag immerhin durch Leidenschaften Großes in der Welt hervorgebracht sein (die Vorsehung verwendet die Verirrungen des Einzelnen zum Nutzen des Ganzen), die Vernunft muß sie stets verurteilen, und sie fordert streng, entstehenden Leidenschaften vorzubeugen, die entstandenen allmählich zu schwächen. Hierzu ist notwendig, daß man durch unparteiische Selbstprüfung die Schwächen und Gebrechen seiner Natur kennen lerne und einer aufkeimenden (zumal

sinnlichen) Neigung gleich im Anfange die Befriedigung versage („principiis obsta"), daß man ferner, wo eine Neigung von Natur hervorragt, oder durch wiederholte Befriedigung angewachsen ist, den Gegenständen derselben und allem, was die Vorstellung der Neigung und ihrer Genüsse zu wecken geeignet ist, sorgfältig aus dem Wege gehe, durch Beschäftigung mit anderen (erlaubten) Dingen das Interesse des Geistes von der leidenschaftlichen Sucht mehr und mehr ablenke, daß man endlich durch häufige Abtötung in erlaubten Genüssen, sowie durch Betrachtung der Schändlichkeit und Schädlichkeit einer Leidenschaft und durch Erwägung religiöser und sittlicher Gründe der Vernunft und dem Willen die Herrschaft zu sichern suche.

B. Die willkürlichen Strebungen.

§ 54. Der Wille.

1. Während die unwillkürlichen Strebungen Triebregungen sind, welche notwendig entstehen und als einzelne Begierden auftreten, sobald irgend ein Gut oder Übel vorgestellt wird, kennzeichnen sich die willkürlichen Strebungen als Entschlüsse zur Thätigkeit, welche nach Überlegung und Erwägung erfolgen. Entsteht nämlich (beim entwickelten Menschen wenigstens) durch ein vorgestelltes Gut oder Übel ein Streben oder Sträuben, so wird nicht immer, wie beim Tiere, sofort und unmittelbar eine Thätigkeit zur Befriedigung des Strebens angestrengt, sondern der Mensch bestimmt sich selbst oder entschließt sich zum Erstreben oder Nichterstreben des betreffenden Objektes. Dieses Sichentschließen zu einer Thätigkeit heißt Wollen, und dasselbe kann nicht dem Tiere, sondern nur dem Menschen eignen. Als vernünftiges Wesen ist nämlich allein der Mensch imstande, einzusehen, welchen Wert die einzelnen Güter für die Befriedigung seiner leiblich-geistigen Bedürfnisse haben, und ob in einem bestimmten Falle ein Gut für ihn erreichbar sei, oder nicht. Diese Einsicht, welche zunächst nur eine subjektive und keine objektive, jede Täuschung ausschließende, zu sein braucht, hat zur Folge, daß der Mensch überlegt und abwägt, ob ein bestimmtes Objekt vorzuziehen und zugleich erreichbar für ihn sei, und demgemäß sich entschließt. Allein ein solcher Entschluß wird nicht durch die Vernunftthätigkeit allein ermöglicht, sondern derselbe bedarf noch eines besonderen Faktors, welchen wir den Willen nennen.

2. Daß in der That das Wollen eine besondere (Willens-) Kraft der Seele voraussetze, läßt sich unschwer erweisen. Das Wollen ist so-

wohl vom Begehren als vom Denken verschieden, obwohl es mit beiden enge zusammenhängt. Wohl sind Begierden, welche durch die Vorstellung eines Gutes erregt werden, Veranlassung zur Überlegung und zum Entschlusse, aber ohne eine dazwischentretende Kraft würde kein Überlegen stattfinden, sondern das Begehren unmittelbar in Thätigkeit übergehen, oder bei widerstrebenden Begierden die stärkere den Sieg davon tragen. Diese Kraft aber, welche erst nach Überlegung und Erwägung den Entschluß zur Thätigkeit faßt, tritt dem unwillkürlichen Begehrungsvermögen offenbar hemmend entgegen, kann also mit diesem nicht identisch sein. Ebensowenig läßt sich das Wollen auf das Wissen zurückführen, als wenn das unwillkürliche dadurch zum willkürlichen Begehren oder Wollen würde, daß das Wissen um das Erreichenkönnen des Begehrten hinzuträte. So hält die Herbartsche Schule die Begierden für aufgehaltene Gedanken, welche zu Wollungen würden, wenn sich das „Wissen vom Können" damit verbände. Freilich gehört dieses Wissen zum Wollen im Unterschiede vom Begehren, aber es macht das Begehren noch nicht zum Wollen. Denn wir kommen häufig genug nicht zum Wollen, wenn wir auch von dem Erreichenkönnen des Begehrten überzeugt sind. Erst dadurch, daß wir uns ungenötigt selbst entschließen, haben wir ein Wollen. Dieses setzt daher eine besondere Grundkraft der Seele voraus, den Willen, d. h. das Vermögen der Selbstbestimmung und Selbstentscheidung. Nur wenn man den wesentlichen Unterschied zwischen Wollen und Begehren übersieht, kann man den Willen in das Begehrungsvermögen, oder dieses in jenen aufgehen lassen, und dann mit Schopenhauer in allen Triebregungen Willensbethätigung finden, ja das ganze Wesen des Menschen in den Willen setzen, und zuletzt in kühner poetischer Metapher diesen Willen auf das Wesen der ganzen Welt übertragen.

§ 55. Die Willkür.

1. Nach dem Gesagten bekundet sich der Wille als das Vermögen, ungenötigt sich selbst zu bestimmen. Dieses ungenötigte Selbstbestimmen schließt aber die Möglichkeit des Anderskönnen ein, oder die Macht, sich für etwas anderes entscheiden zu können. Folglich ist der Wille frei, d. h. jeder Nötigung enthoben, und als freier Wille ist er **Willkür**, d. h. er kann wählen (küren) zwischen verschiedenen Möglichkeiten.

2. Die Willensfreiheit ist das Unabhängigsein des Willens von jeder Nötigung. Diese Nötigung könnte eine äußere sein — Zwang (coactio) —, d. h. eine äußere Ursache, welche so auf den Willen einwirkte, daß er nicht anders zu handeln im Stande wäre; sie könnte aber

auch eine innere sein — innere natürliche Nötigung (necessitas naturalis) —, d. h. eine aus der Natur des Menschen hervorgehende Bestimmung zur Thätigkeit, welche die Selbstbestimmung des Willens ausschlösse. Die Willensfreiheit ist also Unabhängigsein von jedem äußeren Zwange und jeder inneren Nötigung. — Mit dieser negativen Bestimmung der Willensfreiheit ist dann die positive zugleich mitgegeben, daß sie Willkür oder Wahlvermögen sei. Dadurch weiß sich der Wille eben unabhängig von jeder Nötigung, daß er sich für das eine oder andere entscheiden kann, aber für keines von beiden entscheiden muß. Die Willkür kann sich nun in dreifacher Weise bethätigen: als libertas contradictionis, d. h. Wahl zwischen Setzen oder Unterlassen einer Thätigkeit; als libertas contrarietatis, d. h. Wahl zwischen konträr entgegengesetzten Thätigkeiten (z. B. zwischen sittlich guter oder sittlich böser Handlung); endlich als libertas specificationis, d. h. Wahl zwischen spezifisch verschiedenen Thätigkeiten.

3. Die Willkür ist aber als Wahlfreiheit eines endlichen beschränkten Geistes keine unbedingte, sondern sie hat ihre Grenzen. Diese Grenzen lassen sich bemessen aus der Abhängigkeit des Willens vom Erkennen einerseits und von den Triebregungen und Gefühlen andererseits.

a) Die Abhängigkeit des Willens vom Erkennen zeigt sich dadurch, daß der Denkgeist dem Willen die Objekte seiner Wahl vorzeigen muß. Diese Wahl kann sich überhaupt nur auf das erstrecken, was der Denkgeist als Gut oder Übel erkennt. Aber in Bezug auf das Gute im allgemeinen oder die Glückseligkeit, weil wir diese mit Notwendigkeit erstreben, ist keine Willkür statthaft. Wohl sind (in diesem Leben) verschiedene Ansichten möglich über das höchste Gut oder dasjenige, dessen Erreichung unsern Glückseligkeitstrieb vollständig befriedigt; aber haben wir etwas als das höchste Gut (wenn auch irrtümlich) erkannt, so verlangen wir nach demselben so notwendig, wie nach unserer Glückseligkeit überhaupt. Nur in betreff der relativen Güter, welche als ebenso viele Mittel erscheinen, um das höchste Gut, die Glückseligkeit, zu erreichen, kann sich die Willkür bethätigen. Auch das Widrige kann gewollt werden, sofern es nämlich Mittel zur Erlangung eines Gutes ist. Der Denkgeist stellt allerdings eine Wertschätzung dieser (relativen) Güter an, sofern ihm das eine begehrenswerter erscheint als das andere, aber er bestimmt dadurch den Willen nicht in der Weise, daß sich dieser nur für das begehrenswertere Gut entscheiden müßte. Vielmehr ist die Wertschätzung von Seiten des Erkennens für den Willen nur ein schwächerer oder stärkerer Beweg-

grund, kein zwingender Bestimmungsgrund. Indes, nicht alles, was uns ein relatives Gut zu sein scheint, ist deshalb schon Gegenstand der Willkür, sondern nur das, was zugleich erreichbar erscheint. Über diese Erreichbarkeit hat wiederum der Denkgeist zu entscheiden. Derselbe kann sich freilich über unsere Leistungsfähigkeit täuschen und insofern den Willen zu einem unausführbaren Entschluß verleiten; niemals aber wird der Wille sich zu dem entschließen, was dem Denkgeiste für unsere Kräfte unerreichbar erscheint.

b) Abhängigkeit der Willkür von den Triebregungen und Gefühlen. Wie der Wille, so ist auch der Trieb in seinen mannigfaltigen Verästlungen auf die Erreichung von Gütern und die Abwendung von Übeln gerichtet (vgl. § 45, 2). Durch die sinnlich-geistige Erkenntnis wird der Seele eine Menge von Objekten vorgeführt, welche sinnlichen oder geistigen Bedürfnissen Befriedigung versprechen, folglich als Güter erscheinen und daher mannigfaltige bewußte Triebregungen oder Begierden verursachen. Diese Begierden, welche einen verschiedenen Stärkegrad annehmen und mitunter bis zur Leidenschaft wachsen (vgl. § 52, 1), umlagern gleichsam den Willen und suchen seine Zustimmung zu gewinnen. Und weil die Begierden sich vielfach durchkreuzen und entgegentreten, so wird der Wille bald hierhin, bald dorthin gezogen. Dazu kommt, daß die Triebregungen, wie wir sehen werden, sich im Herzen durch Gefühle und Affekte kundgeben, und daß diese, mit den entsprechenden Begierden verschmolzen, um so eindringlicher auf den Willen einwirken. Aber Gefühle und Begierden, sie mögen noch so stark sein, beeinflussen nur den Willen, determinieren ihn nicht; sie sind nur Motive, nicht bewirkende Ursachen des Willensentschlusses; der Wille wird durch sie bewogen, aber nicht bewegt.

Wie oben (§ 44 Anmerk.) hervorgehoben wurde, läßt sich psychologisch nur zwischen unwillkürlichem und willkürlichem Strebungsvermögen unterscheiden. Das letztere oder der Wille ist demnach ganz identisch mit Willkür, d. h. es giebt keinen Unterschied zwischen Willen und freiem Willen. Was man sonst wohl dem Willen zuschreibt, das notwendige Streben nämlich nach dem von der Vernunft erkannten höchsten Gute im allgemeinen, gehört dem unwillkürlichen Strebungsvermögen an. Überall, wo sich der Wille bethätigt, ist Willkür.

4. Die Willkür des Menschen ist demnach keine absolute und durchaus unabhängige, nicht die „transcendentale Freiheit" Kants oder das Vermögen, einen Zustand oder eine Reihe von Erscheinungen rein aus und von sich selbst anzufangen, sondern sie ist vielfach beschränkt, abhängig von einem irrtumsfähigen Erkennen und beeinflußt von Gefühlen

und Begierden. Zur absoluten Willkür oder zur gänzlichen Unabhängigkeit von bewegenden Einflüssen bringt es der menschliche Wille niemals, wohl aber liegt es in seiner Macht, sich immer mehr und mehr zu vervollkommnen. Der Wille ist nämlich, wie jede Seelenkraft, schon von Natur individuell verschieden angelegt, dann aber der Entwicklung und *Ausbildung* fähig und bedürftig. Für diese Ausbildung gilt, wie für alle Seelenkräfte, das Gesetz der Angewöhnung oder häufigen Wiederholung (§ 9). Je mehr und je öfter der Wille den anreizenden Motiven gegenüber sich selbständig bewährt, desto mehr gewinnt er an Festigkeit und Stärke; je mehr er sich aber von jenen bestimmen läßt, statt sich selbst zu bestimmen, desto mehr nimmt die Willensschwäche zu, welche sich zur Willenlosigkeit steigert im Dienste der Leidenschaften.

5. Die richtige oder verkehrte Willensbildung hängt aufs engste zusammen mit dem *Gewissen*. Dieses ist, wie wir in der Metaphysik gesehen haben, das natürliche, unserem Herzen von Gott eingeschriebene Sittengesetz, welches uns anzeigt, was wir thun und lassen, und ob wir im bestimmten Falle eine Handlung setzen oder nicht setzen sollen. Dasselbe mahnt und warnt uns vor der That und belohnt oder bestraft nach derselben mit dem Gefühle der inneren Zufriedenheit oder des bitteren Reueschmerzes. Ursprünglich ist das Gewissen nur als *sittliche Anlage* in uns vorhanden, und seine Ausbildung kann in richtiger, aber auch, zum Teile wenigstens, in verkehrter Weise geschehen. Nur dann, wenn wir die richtige Erkenntnis Gottes und seines Verhältnisses zu uns, sowie unserer Verpflichtung gegen ihn besitzen, urteilt das Gewissen richtig. Wir anerkennen dann Gott als unser höchstes Gut und die Verähnlichung mit ihm als unser letztes Ziel, und das Gewissen bestimmt alsdann, welche Handlungen zu diesem Ziele führen oder *sittlich gut* sind, und welche davon abführen oder *sittlich böse* sind. Da nun das Gewissen Forderungen stellt, welche erfüllt werden sollen, aber nicht müssen, so kann es dieselben nur an den Willen richten, welcher wählen kann zwischen gut und böse. Diese Willkür macht die libertas contrarietatis auf sittlichem Gebiete aus. Vollkommener freilich wäre der Wille, wenn er seine Wahlfreiheit nur auf dem Gebiete des sittlich Guten bethätigen könnte; aber diese Vollkommenheit kann er hienieden nur anstreben, nicht vollständig erreichen. Und darin besteht eben die richtige Ausbildung des Willens, daß derselbe nach den Forderungen des Gewissens sich beharrlich richte, die entgegenstehenden Begierden und Neigungen konsequent bekämpfe und so durch fortgesetzte Übung immer mehr als moralischer Wille erstarke. Im Gegenteile besteht die Verbildung des Willens zur sittlichen Willenlosigkeit hin darin, daß man

mehr und mehr dem sittlich Bösen sich hingiebt, von niederen Begierden und Neigungen sich beherrschen läßt und zuletzt Sklave seiner Leidenschaften wird. Die beharrliche Willensrichtung im sittlich Guten heißt Tugend, die im Bösen Laster. Weiteres über die Willensbildung wird bei der Behandlung des menschlichen Charakters zur Sprache kommen.

§ 56. Die Willenshandlungen.

1. Die Thätigkeiten, welche vom Willen ausgehen, nennen wir *Handlungen* (actus humani). Dieselben sind:

a) Entweder *selbstvollzogene* Handlungen des Willens (actus eliciti), wenn sie nicht nur vom Willen ausgehen, sondern auch allein von ihm vollzogen werden; oder *befohlene* Handlungen (actus imperati), wenn sie zwar vom Willen ausgehen, aber durch eine andere Seelenkraft ausgeführt werden. In Bezug auf die letzteren haben wir zu beachten, daß der Wille mehr oder minder das ganze Seelenleben beherrscht. So herrscht er über die Sinneswahrnehmungen, sofern er die Sinnesorgane auf die Gegenstände hinlenkt und die Seele auf den Eindruck aufmerken heißt. Größer ist die Herrschaft des Willens über das (mittelbare) Vorstellen (die willkürlichen Erinnerungen, Einbildungen, Dichtungen). Noch weiter reicht die Willensherrschaft über die Denkthätigkeit, indem der Wille den Denkgeist auf die Denkobjekte hinlenkt und sein Nachdenken über dieselben beherrscht. Die Triebregungen und Gefühle endlich beherrscht der Wille insofern, als er jenen Befriedigung versagen, diese dämpfen, und andererseits selbst Begierden und Gefühle durch Hervorrufung entsprechender Vorstellungen wecken kann. Auch auf das organische Leben, obwohl es unbewußt und unwillkürlich verläuft, auf das gesunde wie das kranke Leben, ist der Wille nicht ohne Einfluß.

b) Entweder *sittliche*, d. h. sittlich gute, oder *unsittliche*, d. h. sittlich böse Handlungen. Jene kennzeichnen sich durch Übereinstimmung mit den Forderungen des Gewissens, diese durch Widerspruch mit denselben (vgl. § 55, 5).

c) Entweder *innere* oder *äußere* Handlungen. Jene sind Willensakte, welche im Innern der Seele wie ihren Ursprung, so ihren Abschluß finden; diese dagegen sind Entschlüsse zu Thaten, welche mittelst leiblicher Organe ausgeführt werden.

2. Die leiblichen Organe, welche dem Willen zur Ausführung der äußeren Handlungen zu Gebote stehen, nennen wir den *Willensapparat* oder genauer Ausführungsapparat der Willenshandlungen. Dieser besteht

aus einem weichen, faserigen Gewebe, Muskelgewebe genannt, welches von (Bewegungs-) Nervenfäden durchflochten ist. Die Muskeln haben das Eigentümliche, daß sie sich durch Reizung der mit ihnen verbundenen Nervenfäden schnell zusammenziehen oder gespannt werden. Sie sind freilich auch im Zustande der Ruhe nicht ganz schlaff, sondern fortwährend in Spannung (tonus); aber durch Impulse vom Gehirn und Rückenmark aus entsteht jedesmal eine größere Spannung. Weiterhin haben die Muskeln die Eigenschaft, daß sie nur eine kurze Zeit auf dem Maximum ihrer Zusammenziehung oder Verkürzung verharren und dann auch bei gleichbleibender Stärke der Erregung sich wieder etwas verlängern. Durch Muskelzusammenziehung ist nun alle und jede Körperbewegung bedingt. Man unterscheidet unwillkürliche (organische) und willkürliche (animalische) Muskeln. Durch jene werden die mit den organischen Processen verbundenen Bewegungen der Organe unbewußt und unwillkürlich ausgeführt; durch diese kommen die willkürlichen Bewegungen zu Stande. Im weiteren Sinne sind alle jene Bewegungen willkürlich, welche im Gegensatze zu den Reflexbewegungen in Folge von Triebregungen, Begierden und Willensentschlüssen der Seele entstehen. Dagegen sind im engeren und eigentlichen Sinne nur jene Bewegungen willkürlich, welche in Folge eines Willensentschlusses entstehen. Die Seele kennt nicht unmittelbar die Bewegungsmittel, die Muskeln und Nerven, noch auch die Art ihrer Benutzung; aber auf ihr Geheiß führen dieselben in zweckmäßigster Weise die Bewegung aus. Als organisierendes Lebensprinzip bildet und erhält die Seele den Leib mit allen seinen Organen, somit auch die Bewegungsorgane, und zwar für die einzelnen Bewegungsarten unterschiedene Muskelgruppen. Wie sie nun ihre organischen Bewegungen zwar unbewußt, aber durchaus planmäßig ausführt, ebenso planmäßig bringt dieselbe Seele auf Geheiß ihrer bewußten Willensentschlüsse die willkürlichen Bewegungen zustande. Teilweise werden die willkürlichen Bewegungen allmählich angelernt (z. B. Gehen, Sprechen u. dgl.). Sind sie aber einmal angelernt, so werden sie so leicht und schnell ausgeführt, daß sie häufig infolge der Angewöhnung auch absichtslos erfolgen.

3. Die Fähigkeit der Seele, ihren Leib und dessen äußere Glieder willkürlich zu bewegen, hat man bisweilen (mit Aristoteles) auf ein besonderes Seelenvermögen — vis motrix — zurückgeführt. Dasselbe soll als exekutives Vermögen im Dienste des Begehrungs- und des Wollensvermögens stehen, aber doch wesentlich von diesen verschieden sein. Ein solches Bewegungsvermögen zwischen dem Streben (Begehren und Wollen) und den willkürlichen Bewegungen einzuschieben, ist durch-

aus unstatthaft. Freilich ist das Streben, sei es notwendig oder frei, zunächst ein Zustand in der Seele; aber dieser Zustand, welcher ein Hinstreben nach außen zu einem vorgestellten Gut oder Übel ausgedrückt, setzt sich (unwillkürlich oder willkürlich) auf die Bewegungsnerven fort. Wie die Seele als geistiges Wesen die Bewegungsnerven reizen könne, entzieht sich ebenso sehr unserer Einsicht, als wie sie durch die Empfindungsnerven gereizt werden könne. So wenig man es für notwendig erachtet, zwischen der organisierenden Lebenskraft und den organischen Bewegungen eine besondere Bewegungskraft einzuschalten, ebenso wenig ist eine solche für die willkürlichen Bewegungen erforderlich. Wie es der Empfindungskraft eigen ist, Nervenreize aufzunehmen, so der Strebekraft, Nervenreize auszuüben.

§ 57. Die Willensfreiheit und ihre Gegner.

1. Wir haben nach dem Bisherigen der Seele in dem Willen das Vermögen vindiziert, mit freier, von äußerem Zwange wie von innerer Nötigung unabhängiger Wahl sich zu entscheiden. Diese Willensfreiheit wird vielfach geleugnet, besonders in gegenwärtiger Zeit, und zwar mit auffallender Inconsequenz gerade von denen, welche der politischen Freiheit am lautesten das Wort reden. Die Leugner der Willensfreiheit heißen *Deterministen*, weil sie den Willen determiniert, d. h. notwendig bestimmt sein lassen. Sofern man den Willen entweder durch äußeren Zwang oder durch innere Nötigung determiniert sein läßt, kann man einen *physischen* und einen *psychologischen* Determinismus unterscheiden. Strenge läßt sich diese Unterscheidung freilich nicht durchführen, weil bei einem Zwange von außen die Unabhängigkeit vom inneren Zwange keine Bedeutung mehr hat und umgekehrt.

2. Der *physische* Determinismus betont die Notwendigkeit, welche das Weltganze beherrsche und daher dem Menschen kein freies Handeln gestatte. Man nennt ihn auch *Fatalismus* (sofern das Fatum der Alten eben die dunkle, absolute Notwendigkeit für alle Weltbegebenheiten ist) und unterscheidet dann einen religiösen, pantheistischen und materialistischen Fatalismus.

a) Der *religiöse* Fatalismus zeigt sich bei den classischen Völkern in dem Glauben an das Dasein und Walten einer dunklen, unergründlichen Macht, welcher Natur und Menschen mit unwiderstehlicher Notwendigkeit folgen. Der im Orient und später auch im Occident verbreitete Glaube, daß Alles in den Sternen unabänderlich vorausbestimmt sei, macht den astrologischen Fatalismus aus. Ferner ist auch

fatalistisch der Glaube der Muhammedaner, daß das Schicksal eines jeden Menschen bis auf die kleinsten Umstände durch Gottes ewigen Ratschluß unabänderlich festgesetzt sei. Endlich gehört hierher der moralische, die sittliche Freiheit leugnende Fatalismus der Prädestinisten (Gottschalk, der Reformatoren), nach welchem Gott einige zur Seligkeit, andere zur Verdammniß unabänderlich bestimmt hat.

b) Der pantheistische Fatalismus. Der Pantheismus muß nach seinem Grundgedanken, daß das Absolute alles in allem ist, konsequent jede Selbständigkeit und Freiheit des Einzelwesens leugnen. Diese Konsequenz wurde scharf hervorgehoben von den Stoikern in ihrer Lehre von Gott als der allgemeinen, vernünftigen Weltseele oder dem Verhängnis, welchem alles unterworfen sei; sowie von Spinoza, welcher die absolute Substanz sowohl in der Reihe der räumlichen Ausdehnungen, als der zeitlichen Gedanken mit unbedingter Notwendigkeit sich äußern läßt; endlich von Hegel, nach welchem das Absolute in einem ruhelosen Prozesse mit dialektischer Notwendigkeit sich entwickelt, und alles Einzelne nur ein verschwindender Durchgangspunkt in diesem absolut notwendigen Prozesse ist.

c) Der materialistische Fatalismus. Dem Materialismus zufolge herrscht einzig und allein die Allmacht des Stoffes. Der Stoff wirkt nach seinen ewigen und unabänderlichen Gesetzen alles in allem; auch der Mensch in seinem Dasein und Wirken ist nur ein notwendiges Produkt von stofflichen Prozessen.

3. Der psychologische Determinismus geht von der inneren Natur des Menschen aus und setzt die Willensakte in eine solche Abhängigkeit von den übrigen Innenzuständen, daß ein freies, willkürliches Handeln dabei nicht bestehen kann. Dahin gehört:

a) Der Determinismus von Leibniz und Wolf. Diesen zufolge wählt der Wille zwar, aber er wird bei dieser Wahl dermaßen von der Erkenntnis geleitet, daß er sich stets für das stärkere Motiv (für das als besser Erkannte) entscheiden muß und, falls zwischen gleich starken Motiven zu wählen ist, zu keiner Entscheidung gelangen kann. Hiernach wird der Wille, wie eine Wage, nach der einen oder der anderen Seite durch das Gewicht der Motive hingezogen, und eine willkürliche Selbstentscheidung findet niemals statt.

b) Der Determinismus von Herbart und Beneke. Mit dem psychischen Mechanismus Herbart's, wornach das ganze Innenleben in Vorstellungsbewegungen aufgeht, welche so notwendig erfolgen, daß sie dem mathematischen Kalkul unterliegen, ist ein willkürliches Handeln schlechterdings unvereinbar. Begierden sind nach Herbart gehemmte

Vorstellungen, und sie werden zu Willensentschlüssen, wenn die Vorstellung ihrer Erreichbarkeit hinzutritt. Nicht minder freiheitsleugnend äußert sich Beneke, welcher den strengsten Causalnexus der Innenzustände statuiert, so zwar, daß wir bei vollständiger Kenntnis der Angelegtheiten einer Seele die Fortwirkung von jeder Einwirkung her auf das Bestimmteste würden voraussagen können. Nur unter Voraussetzung dieses strengsten Causalnexus sei Willensfreiheit, d. h. Unabhängigkeit von äußeren Einwirkungen möglich.

4. Diesen deterministischen Ansichten gegenüber haben wir die Willensfreiheit zu vertheidigen. Hat die Metaphysik gegenüber dem Fatalismus in seinen verschiedenen Formen dargethan, daß ein absolut weiser und freier Gott wie Schöpfer so Erhalter der Welt sei, welcher mit weiser Fürsorge das Weltganze in der Weise regiere, daß auch das freie Handeln des Menschen darin seine Stelle finde, so ist damit die Möglichkeit des freien Handelns, sofern dieses ein Freisein von äußerem Zwange bedeutet, sicher gestellt. Weiterhin hat die Metaphysik gezeigt, daß unsere Seele als Ebenbild des absolut freien Geistes auch relativ frei und als solche ihrem Gotte verpflichtet sei, welche Verpflichtung sich im Gewissen kund gebe, und somit dargethan, daß das freie Handeln auch als Freisein von innerer Nötigung möglich sein müsse. Damit hat die Willensfreiheit ihre prinzipielle Rechtfertigung gefunden. — Nun erhebt sich aber eine neue Wissenschaft, Statistik und als Statistik der moralischen Handlungen Moralstatistik genannt, welche mit Thatsachen in der Hand obiges Resultat der Metaphysik vollständig umzustoßen droht. Die Statistik weist nämlich nach, daß gewisse willkürliche Handlungen — Ehen, Verbrechen gegen andere Personen und Sachen, Selbstmord — in civilisierten Ländern innerhalb eines gewissen Zeitraumes in einem konstanten Verhältnisse stehen zur Gesamtzahl der zu diesen Handlungen Befähigten, und daß sich diese Verhältniszahl in dem nächstfolgenden gleichen Zeitraume mit völliger Gleichmäßigkeit wiederhole. Daraus ziehen nicht wenige Statistiker den Schluß, daß die Willensfreiheit in Wahrheit gar nicht bestehe. Dieser Schluß ist jedoch durchaus unberechtigt. Der menschliche Wille bethätigt sich ja keineswegs als unbedingte Willkür, sondern er ist von vielfach verschiedenen Motiven und Umständen beeinflußt, welche nicht zwingend, aber mitbestimmend einwirken. Handelt es sich bloß um innere Willensakte, so ist der Willkür ein großer Spielraum gestattet. Wenn aber äußere Handlungen vollzogen werden sollen, dann kommen objektive Verhältnisse der mannigfaltigsten Art in Betracht (Staatseinrichtungen, Gesetze und deren Handhabung, Klima und Nahrungsmittel, Gewohnheit und Beispiel u. dgl.). So

lange nun diese Verhältnisse dieselben bleiben, werden auch die von ihnen beeinflußten Handlungen in derselben Regelmäßigkeit wiederkehren. Sobald sich aber die Verhältnisse ändern, hört auch die Regelmäßigkeit auf. Für die Unfreiheit des Willens läßt sich aus den Ermittlungen der Statistik nichts erweisen.

Die Moralstatistik hat seit ihrem Begründer, Quetelet (vgl. dessen neuestes Werk: Anthropometrie, 1871), zahlreiche Bearbeitungen gefunden. So von Wappäus, Allgemeine Bevölkerungsstatistik; Ad. Wagner, Die Gesetzmäßigkeit in den scheinbar willkürlichen menschlichen Handlungen vom Standpunkte der Statistik; Drobisch, Die moralische Statistik und die menschliche Willensfreiheit; Kolb, Handbuch der vergleichenden Statistik, u. a. Vgl. Alex. v. Öttingen, Die Moralstatistik und die christliche Sittenlehre; Huber, Studien (d. Statistik der Verbrech. u. d. Freiheit des Willens).

5. Hat uns die Metaphysik durch den Nachweis der göttlichen providentiellen Weltregierung den menschlichen Willen gegen äußeren, durch den unabänderlichen Weltlauf bedingten Zwang sicher gestellt und durch Hinweis auf das sittliche Verhältnis des Menschen zu Gott auch das innere Ungenötigtsein des Willens principiell begründet, so haben wir hier vom psychologischen Standpunkte aus zu zeigen, daß in der Natur der Seele thatsächlich keine den Willen nötigende Gründe aufzuweisen sind.

a) Mit Recht beruft man sich von jeher für die Willensfreiheit auf das Zeugnis des Selbstbewußtseins. Darnach sind wir uns bewußt, daß wir handeln und nicht handeln, so und anders handeln können; daß, wenn wir uns zu einer bestimmten Handlung entschließen, wir uns auch anders entscheiden konnten. Wir haben ferner das Bewußtsein, daß wir häufig überlegen, ob und wie wir handeln sollen, daß wir nicht selten nach der That bereuen, so und nicht anders gehandelt zu haben, und daß wir den Vorsatz fassen, künftighin anders zu handeln. Und der Mensch, welcher in Fesseln liegt, fühlt sich gezwungen, seines Freiheitsgebrauches beraubt; er ist sich folglich bewußt, daß er frei handeln könnte, wenn ihm die Fesseln abgenommen wären. Aus diesen Thatsachen folgt unwiderleglich, daß wir wenigstens das Bewußtsein, frei zu handeln, haben. Aber dieses Bewußtsein, entgegnet man, beruht auf Täuschung. „Die Menschen," sagt Spinoza, „glauben darum frei zu sein, weil sie zwar ihrer Handlungen sich bewußt sind, die Ursachen aber nicht kennen, von denen sie bestimmt werden." Die mannigfaltigsten Motive wirken auf den Willen ein, und indem er frei zu wählen meint, folgt er nur den stärkeren Motiven. — In betreff dieser Einwendung ist einfach zu erwiedern: Die stärkeren Motive können nur entweder bewußte oder unbewußte sein. Sind sie bewußte, warum folgen wir ihnen nicht sofort, wie das Tier

dem stärkeren Triebe, statt erst zu überlegen? Und wie ist es dann möglich, daß wir uns nach dem Zeugnisse unseres Bewußtseins häufig gegen die stärkeren Motive entscheiden? Sind die stärkeren Motive aber unbewußte, woher weiß man denn, daß sie vorhanden sind und den Willen determinieren? Der Willensakt, und was mit ihm zusammenhängt (Erwägen, Entschließen, Ausführen), geschieht mit Bewußtsein, und die eigentliche bewirkende Ursache desselben sollte eine unbewußte sein? — Wir haben also unzweifelhaft das Bewußtsein der freien Selbstbestimmung. Sollen wir nun gegen dieses Bewußtsein annehmen, daß unser Wille sich nicht selbst bestimme, sondern stets und allein durch (unbewußte) Motive bestimmt werde, dann müssen für diese Annahme solche Gründe geltend gemacht werden, welche die Selbstbestimmung des Willens als unmöglich darthun. Leibniz beruft sich darauf, daß die Willensentscheidung doch einen zureichenden Grund haben müsse, welcher nur in dem stärkeren Motiv bestehen könne. Indes, dieser zureichende Grund ist eben der Wille selbst, welcher sich auch gegen das stärkere Motiv oder die bessere Einsicht entscheiden kann (stat pro ratione voluntas). Aber diese Selbstbestimmung, meint Herbart, sei ein widersinniger Begriff. Denn einmal sei die Thätigkeit der Selbstbestimmung eine Veränderung, Setzung eines neuen Zustandes; diese Veränderung müsse doch eine Ursache haben, und diese wieder eine Ursache u. s. w. Dann aber müsse das Sichbestimmende mit sich selbst entzweit werden, Bestimmendes und Bestimmtwerdendes zugleich sein. Indes, die Veränderung, welche in der sich bestimmenden Willensthätigkeit liegt, hat eben ihre Ursache in der Willenskraft, deren Eigentümlichkeit gerade ist, nicht durch eine Ursache bestimmt zu werden, sondern sich selbst zu bestimmen. In dieser Selbstbestimmung liegt auch keine Selbstentzweiung, sondern nur Selbstunterscheidung. Gleichwie beim Selbstbewußtseinsakte das Ich sich unterscheidet als wissendes und gewußtes Ich, so unterscheidet es sich im Selbstbestimmungsakte als bestimmendes und bestimmtwerdendes. Aber in beiden Akten geschieht die Unterscheidung ohne Scheidung. Zwischen dem vorstellenden oder bestimmenden und dem vorgestellt- oder bestimmtwerdenden Ich ist kein substantieller, sondern nur ein formeller Unterschied. Daher ist zwar dasselbe Ich, aber nicht in derselben Beziehung, bestimmend und bestimmtwerdend.

b) Wir sind sittlich angelegte Wesen, welche unterscheiden zwischen sittlich gut und sittlich böse, welche sich im Gewissen zu gewissen Handlungen verpflichtet fühlen, und welche sich verantwortlich für ihre Thaten, des Lohnes oder der Strafe würdig wissen. Offenbar setzen

diese Thatsachen das Bewußtsein der Freiheit voraus. Allerdings läßt sich auch hier einwenden, daß alle diese subjektiven Zustände nur das Bewußtsein der Freiheit erfordern und mit diesem auf Täuschung beruhen können. Aber gerade diese Thatsachen — die Macht des Gewissens, die Überzeugung von unserer Verantwortlichkeit —, welche jedem Menschen so unerschütterlich innewohnen, sind ein Beweis dafür, daß ihre Grundlage, das Bewußtsein der Freiheit nämlich, keine trügerische sein könne. Nehmen wir hinzu, daß alle Menschen das Bewußtsein von gegenseitigen Pflichten und Rechten, von Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit für ihre Thaten teilen, daß alle Menschen, wenn nicht theoretisch, so doch praktisch, ohne Ausnahme der Freiheit das Wort reden, so werden wir uns der Überzeugung nicht erwehren können, daß die Willensfreiheit kein eitler Wahn sei.

III. Die Gefühlszustände.

§ 58. Das Gefühlsvermögen.

1. Während sich die Seele als erkennende in der Richtung von außen nach innen und als strebende in der Richtung von innen nach außen bethätigt, bekundet sie sich als fühlende Seele in rein immanenten, von ihrer jedesmaligen Zuständlichkeit auf das eigene Wesen gerichteten Thätigkeiten. Die verschiedenen psychischen Zustände versetzen nämlich die Seele in vielfach wechselnde Erregtheiten oder Stimmungen, die sich im allgemeinen entweder als angenehme oder als unangenehme kennzeichnen. Das Gemeinsame dieser Innenzustände ist das Innewerden des eigenen Selbst, wie es in seiner dermaligen Lebenslage gestimmt, ob es von Lust oder Unlust eingenommen ist. Unzweifelhaft beruht jene Lust auf einer Förderung, diese Unlust auf einer Hemmung unseres sinnlich-geistigen Lebenslaufes. Das Fühlen oder (als Zustand betrachtet) das Gefühl ist demnach das Innewerden unserer jeweiligen geförderten oder gehemmten Lebenslage. Weil somit die Gefühle anzeigen, ob und inwiefern unsere dermalige Zuständlichkeit unseren Lebensbedingungen zusagt oder nicht, so können sie als Wächter und unmittelbare Beurteiler unserer jedesmaligen Lebenslage bezeichnet werden. Nur sind sie keine untrüglichen Beurteiler.

Der Ausdruck „Gefühl" wird häufig auch auf Empfindungen, insbesondere auf die Gemeingefühls- und Hautsinnesempfindungen angewendet. Psychologisch muß indes zwischen Empfindung und Gefühl unterschieden werden. Empfindungen sind Erregungen der Seele durch Nervenreize, Gefühle dagegen Erregungen der

Seele durch ihre eigenen Zustände, diese mögen sinnlicher oder geistiger, niederer oder höherer Art sein.

2. Die Gefühle treten wie die übrigen Innenzustände fertig vor unser Bewußtsein, ohne die Faktoren und den Prozeß anzudeuten, wodurch sie zustande gekommen sind. Zwar äußern sie sich als einfache Bewußtseinsakte, gehören jedoch zu den kompliziertesten Erscheinungen und werden durch das Zusammenwirken vielfach verschiedener Momente hervorgebracht. Ähnlich wie das Gedächtnis erstrecken sie sich über das ganze bewußte Innenleben, aber weil sie ganz der Innenwelt angehören, lassen sie es mehr oder minder dunkel und ungewiß, welche Faktoren zu ihrem Zustandekommen mitgewirkt haben. Die nächste Frage ist hier, ob die Gefühle aus den bisher erörterten Wirkungsweisen der Seele erklärt werden können, oder ob wir ein besonderes Gefühlsvermögen annehmen müssen.

3. Wenn der Seele ein besonderes Gefühlsvermögen abgesprochen wird, so muß das Fühlen der Seele entweder aus dem Erkennen oder aus dem Streben erklärt werden.

a) Das Fühlen läßt sich nicht auf das Erkennen zurückführen. Zwar faßt die Herbartsche Schule das Gefühl als das Bewußtwerden der Hemmung oder Förderung, welche die sich begegnenden Vorstellungen auf einander ausüben, aber mit Unrecht. Allerdings hangen die Gefühle mit den Vorstellungen (hier im weitesten Sinne für Erkenntniszustände überhaupt genommen) enge zusammen; aber daraus folgt nicht, daß sie mit denselben identisch sind. Wie eine bloß vorstellende Seele die Hemmungen und Förderungen ihres Vorstellungslaufes sich nicht allein vorstellen, sondern auch zu Herzen nehmen oder fühlen solle, ist schlechterdings nicht zu begreifen. Unsere Vorstellungen sind objektiv; sie gehen auf Objekte, welche wir möglicher Weise ganz gleichgültig, leid- und freudlos erfassen, und wenn wir bloß vorstellende Wesen wären, stets gleichgültig erfassen würden. Die Gefühle dagegen sind durchaus subjektiv; sie gehen auf das eigene Subjekt, und kennzeichnen sich als das Erregtsein desselben, sind somit niemals gleichgültig. Wenn wir das Fühlen als ein Innewerden bezeichnet haben, so ist damit selbstverständlich nicht gesagt, daß es bloß ein Innewerden oder Percipieren oder Vorstellen sei. Nicht das Innewerden als solches, sondern eben das Erregtsein, das angenehm oder unangenehm Gestimmtsein, welches in dem Innewerden zum Bewußtsein kommt, so oft wir uns eines Gefühles bewußt werden, macht das Eigentümliche des Fühlens aus, und dieses läßt sich aus dem Vorstellen allein gar nicht begreifen. Damit also mit einer Vorstellung oder einem Vor-

stellungslaufe sich ein Gefühl verbinde, dazu bedarf es einer besonderen Beschaffenheit der Seele, eines von den Vorstellungskräften verschiedenen Vermögens.

b) Das Fühlen kann ebensowenig aus dem Streben der Seele erklärt werden. Wohl sind Gefühle mit Strebungen innigst verschmolzen; denn Gefühle der Lust wie der Unlust rufen Begierden hervor und regen den Willen an, und umgekehrt folgen Gefühle auf Begierden und Entschlüsse. Aber daraus folgt wiederum nicht, daß sich das Fühlen auf das Streben zurückführen lasse. In der Natur der Gefühle liegt es nicht, daß sie eine Hinneigung zum Objekte einschließen, und manche (intellektuelle und ästhetische u. dgl.) Gefühle haben keine Strebungen zur Folge. Wenn aber Gefühle mit Strebungen verbunden sind, so leiten sie bald die letzteren ein, bald folgen sie denselben. Man sieht also nicht, wie sie sich mit Strebungen selbst identifizieren lassen. Im Gegenteile bekunden sie ihre Verschiedenheit klar genug dadurch, daß das Fühlen stets auf etwas Gegenwärtiges, einen gegenwärtigen Zustand, das Streben aber immer auf ein Zukünftiges gerichtet ist (vgl. § 49, 2). Wollte man, um diese Verschiedenheit zu verwischen, einen doppelten Akt des Strebungsvermögens unterscheiden, einen, mit dem es einen Gegenstand begehrt, den es nicht besitzt, und einen, mit dem es einen Gegenstand umfaßt, den es besitzt, so wäre das eine gesuchte und durchaus unberechtigte Unterscheidung. Denn in der Natur des Strebens liegt einzig und allein, daß es zu einem Gegenstand sich hinbewegt, den es nicht besitzt. Umfaßt die Seele dann den erreichten Gegenstand, so hört das Streben auf, und das Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen, das sich jetzt einstellt, hat von dem Charakter des Strebens als eines Sichhinbewegens zum Gegenstande nichts an sich. Zudem müßte, wenn das Begehren eines Objektes und das Umfassen desselben nach der Erreichung einem und demselben Vermögen angehörten, auf das Hinstreben immer ein angenehmes Gefühl folgen, wohingegen thatsächlich das erreichte Objekt oft genug Enttäuschung und Unlust bereitet. Auch fordern die Strebungen als solche durchaus nicht, daß sie mit Gefühlen verschmolzen sein müssen. Vielmehr könnte ohne Mitbeteiligung des Gefühles sich ein Streben einstellen in Folge eines vorgestellten Gutes oder Übels. Daß bei uns thatsächlich das vorgestellte Gut oder Übel sich auch im Gefühle kund thut, hat darin seinen Grund, daß wir nicht allein vorstellende und strebende, sondern auch fühlende Wesen sind.

4. Weil also die Gefühle weder aus dem Vorstellen, noch aus dem

Streben sich herleiten lassen, so haben wir ein ursprüngliches Gefühlsvermögen anzunehmen. Es muß in der Seele etwas grundgelegt sein, wodurch sie befähigt ist, von ihren Zuständen (Vorstellungen oder Strebungen) angenehm oder unangenehm affiziert zu werden. Dieses Affiziertwerden ist aber kein passives Verhalten. Die Seele ist ja als lebendiges Wesen niemals passiv, niemals bloß leidend; alle Veränderungen in ihr entstehen einzig dadurch, daß sie sich selbst, nur nicht immer allein aus sich, verändert. So wenig das Empfinden ein bloß passives Aufnehmen des Nervenreizes ist, sondern vielmehr eine Rückwirkung gegen denselben, so wenig ist das Affiziertwerden der Seele durch ihre eigenen Zustände ein bloßes Leiden. Die Seele nimmt durch ihre eigene Thätigkeit die Zustände, womit sie behaftet ist, sich gleichsam zu Herzen als solche, die ihrem Wesen und ihren Lebensbedingungen angemessen oder unangemessen sind. Dabei besteht, daß das Fühlen immer etwas Unwillkürliches ist. Sind die Bedingungen vorhanden, nämlich ein Zustand und das augenblicklich eigentümlich disponierte Seelenwesen, so entsteht naturnotwendig die entsprechende Thätigkeit des Fühlens. Diese Thätigkeit könnte aber die Seele nicht setzen, wenn sie nicht von Haus aus die Fähigkeit dazu hätte.

5. Trotz der großen Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Gefühle haben wir nur Ein Gefühlsvermögen für dieselben anzusetzen, Einen Grundzug der Seele, von ihren eigenen Zuständen zur Lust oder Unlust erregt zu werden. Die Verschiedenheit der Gefühle hängt von zwei Bedingungen ab: einmal von dem Seelenwesen, wie es in dem Augenblicke, wo das Gefühl auftritt, disponiert ist; dann von den das Gefühl hervorrufenden Momenten. Das Seelenwesen ist aber individuell verschieden angelegt, verschieden entwickelt, und in den einzelnen Daseinsmomenten verschieden disponiert. Die gefühlserregenden Momente können daher zu verschiedenen Zeiten dieselben sein, und doch wegen der veränderten Seelendisposition ganz verschiedene Gefühle veranlassen.

Die Alten faßten die Gefühle (passiones oder affectiones genannt) als Regungen des sinnlichen Strebungsvermögens, eine Ansicht, welcher wir nach dem Gesagten nicht beipflichten können. Wie schon bemerkt wurde (§ 44 Note), läßt sich die Unterscheidung zwischen sinnlichem und geistigem Strebevermögen psychologisch nicht rechtfertigen. Gefühle können aber überhaupt nicht auf Strebungen und erst recht nicht auf sinnliche Strebungen zurückgeführt werden. Denn es giebt unstreitig geistige (intellektuelle, moralische u. dgl.) Gefühle, und wenn auch diese bei dem sinnlich-geistigen Menschen mit der Sinnlichkeit mehr oder minder zusammenhangen, so folgt daraus nicht, daß sie aus der sinnlichen Natur entspringen, so wenig, als die mit den Sinneswahrnehmungen verknüpften Denkakte sich aus diesen herleiten lassen. Wenn man mit Balmes unterscheiden wollte zwischen Be-

gierde (appetitus) als Regung des sinnlichen Begehrungsvermögens infolge von sinnlichen Vorstellungen, und zwischen affectus, als Regung des sinnlichen Begehrungsvermögens infolge von geistigen Vorstellungen, und diese affectus Gefühle nennen wollte, so ist dagegen zu bemerken, daß das sinnliche Streben im Bunde mit der Vernunft allein nicht weniger unfähig ist, ein Gefühl hervorzubringen, als das sinnliche Streben im Verein mit der sinnlichen Erkenntnis. Und gesetzt, es gäbe ein niederes Begehrungsvermögen, und dasselbe könnte Gefühle infolge von geistigen Vorstellungen hervorbringen, so wären diese doch nur dann im Stande, das sinnliche Streben zu erregen, wenn sie sinnliche Güter zum Objekte hätten; denn geistige Güter sollen ja dem höheren Strebungsvermögen angehören. Wie lassen sich dann aber die geistigen Gefühle erklären? Offenbar müßte man, um auch die letzteren unterzubringen, die Gefühle nicht allein Regungen des sinnlichen, sondern auch des geistigen Begehrungsvermögens sein lassen, und dann bestände, abgesehen davon, daß die Unterscheidung eines sinnlichen und eines geistigen Begehrungsvermögens psychologisch ungerechtfertigt ist, nur noch eine Schwierigkeit, nämlich daß das Fühlen überhaupt nicht als ein Begehren begriffen werden kann. — Als hauptsächlichster Einwand gegen die Annahme eines besonderen Gefühlsvermögens wird geltend gemacht, daß kein besonderes Objekt für dasselbe vorhanden sei. Aber ein solches Objekt ist wohl vorhanden, nämlich die psychischen Zustände (Vorstellungen und Strebungen), welche die in einer bestimmten Disposition befindliche Seele affizieren; in ähnlicher Weise, wie alle bewußten Zustände die bewußte Seele zu ihrer Reproduktion befähigen. — Vgl. über die Gefühle im Sinne der Alten Morgott, Die Theorie der Gefühle im Sinne des hl. Thomas, sowie Jos. Jungmann, Das Gemüt und das Gefühlsvermögen im Sinne der neueren Psychologie; dann vom Herbartschen Standpunkte Nahlowsky, Das Gefühlsleben, dargestellt aus praktischen Gesichtspunkten.

6. Wir haben im folgenden zuerst das Gefühlsleben im allgemeinen zu behandeln (allgemeine Eigenschaften der Gefühle, Wechselbeziehung derselben zu den übrigen Seelenzuständen, zu einander und zum leiblichen Organismus); dann das Gefühlsleben im einzelnen oder in seinen verschiedenartigen Erscheinungen in Betracht zu ziehen.

A. Das Gefühlsleben im allgemeinen.

§ 59. Allgemeine Eigenschaften der Gefühle.

1. Alle Gefühle charakterisieren sich ihrer Natur nach entweder als angenehme oder als unangenehme. Denn weil die Gefühle uns von der günstigen oder ungünstigen Lage unserer Persönlichkeit Kunde geben, so können sie nur entweder angenehme oder unangenehme, Lust- oder Unlustgefühle sein. Gemischte, d. h. teils angenehme, teils unangenehme Gefühle (z. B. bittere Freude, süßer Schmerz) giebt es, streng genommen, nicht. Nur der rasche Übergang von Lust zu Unlust, und umgekehrt, bewirkt, daß die aufeinanderfolgenden, kontrastierenden

Gefühle gleichzeitig erscheinen. Um nun die eigentliche Grundlage dieses Charakters der Gefühle kennen zu lernen, müssen wir auf die Triebregungen zurückgehen. Der mit dem Leben gegebene Trieb, sich zu erhalten, zu entfalten und zu vervollkommnen, geht in verschiedene, teils individuelle, teils sociale, teils religiöse Einzeltriebe auseinander (vgl. § 45, 3). Alles, was zur Befriedigung eines Triebes dient, was also dem sinnlich-geistigen individuellen, socialen und religiösen Leben zusagt, affiziert die Seele angenehm, weil es zur Förderung des Lebens beiträgt oder doch beizutragen scheint. Auch dann, wenn das Befriedigung versprechende Objekt bloß in der Vorstellung existiert, wird in der Seele ein Lustgefühl erregt und der Zustand der wirklichen Befriedigung gleichsam anticipiert. Umgekehrt erregt der Mangel oder das Bedürfnis einer Triebbefriedigung, sowie alles das, was (wirklich oder in der bloßen Vorstellung) nicht zur Stillung eines Triebes dient, in der Seele ein Unlustgefühl, weil es als Lebenshemmung erscheint.

2. Sowohl die Lust- als die Unlustgefühle treten in verschiedener Stärke auf. Sie können in den verschiedensten Stärkegraden, von der leisesten Erregung bis zum heftigsten Affekte, vorhanden sein. Der Stärkegrad eines Gefühls hängt von der Beschaffenheit der beiden dasselbe verursachenden Faktoren ab, also von der augenblicklich disponierten Seele und den affizierenden Zuständen.

a) Die Disposition der Seele für eine Gefühlserregung ist verschieden zunächst nach der angeborenen Gefühlsanlage. Der eine Mensch ist von Natur empfänglicher für Gefühlseindrücke, als der andere. Dazu kommt dann die Entwicklung des Triebelebens als des Bodens, woraus die Gefühle erwachsen. In dem Maße, als die sinnliche oder die geistige, die individuelle oder die sociale oder die religiöse Seite des Triebelebens vorherrschend entwickelt ist, hat die Seele Empfänglichkeit für die entsprechenden Gefühle. Von Bedeutung für die Seelendisposition sind auch physische Einflüsse (Klima, Jahreszeiten u. dgl.), ferner Temperamente, Alter und Geschlecht. Aus der verschiedenen Disposition der Seele erklärt sich die Erscheinung, daß dieselben psychischen Zustände (z. B. dieselben Vorstellungen) verschiedene Menschen oder denselben Menschen zu verschiedenen Zeiten ganz verschieden affizieren. (Was diesen entzückt, läßt jenen kalt; was heute ergötzt, kann uns morgen gleichgültig lassen.)

b) In betreff der affizierenden Zustände gilt bei sonst gleicher Disposition der Seele im allgemeinen die Regel, daß die Gefühlsstärke sich nach den Objekten der erregenden (Vorstellungs- und Strebungs-) Zustände richtet. Je größer also das (sinnliche oder geistige)

Gut oder Übel ist, welches das Objekt einer Vorstellung oder einer Strebung bildet, desto stärker auch das erregte Gefühl. Einen modifizierenden Einfluß hat hier aber zunächst die Neuheit oder Ungewohntheit. Das Neue und Ungewohnte, es mag sich als förderndes oder hemmendes Moment für den Lebenslauf darstellen, regt die Seele in erhöhtem Grade auf und giebt dem Gefühle seine Frische und Lebendigkeit. Durch öftere Wiederholung des Gefühles wird die Seele mehr und mehr abgestumpft; Freude und Leid verlieren ihre Lebendigkeit und Heftigkeit. Nur dadurch, daß die wiederholten Gefühle durch verwandte oder kontrastierende Vorstellungen stets neue Nahrung bekommen, können sie lebendig erhalten werden. — Ferner wird die Stärke des Gefühls mitbedingt durch den Kontrast, welchen dasselbe zur unmittelbar vorhergehenden Seelenzuständlichkeit bildet. Daher macht das Plötzliche und Unerwartete einen stärkeren Eindruck auf die Seele, als das Vorhergesehene und Erwartete. Selbst Gefühle, welche nicht mehr neu und ungewohnt sind, gewinnen durch das plötzliche Eintreffen an Frische und Lebendigkeit. Ebenso wirkt das freudige Ereigniß mächtiger, wenn es die Seele traurig gestimmt findet, und umgekehrt.

3. Der inneren Stärke der Gefühle entspricht im allgemeinen ihre Dauer. Unter dieser inneren Stärke haben wir den Grad des Eingedrungenseins ins Seelenwesen zu verstehen. Je tiefer ein Gefühl das Seelenwesen ergreift, desto zäher hält es sich. Aber ob ein Gefühl in die Seele tief eingedrungen ist, oder nicht, läßt sich nie aus seinem äußeren, geräuschvollen Auftreten beweisen. Gerade plötzlich auftretende, die Seele erschütternde Affekte gehen rasch vorüber; die Seele wird durch die heftige Erregung ermüdet und kommt daher bald zur Beruhigung. Dagegen jene Gefühle, welche allmählich anwachsen, immer tiefer eindringen, dabei wenig Geräusch machen, haften mit großer Zähigkeit in der Seele. So die innigen Gefühle der Liebe, Freundschaft u. dgl. — Außerdem ist in Betreff der Gefühlsdauer wohl zu beachten, daß ein Gefühl nicht notwendig aus der Seele verschwindet, wenn das Bewußtsein desselben aufhört. Vielmehr muß das Gefühl und das Bewußtsein oder Merken desselben unterschieden werden (vgl. § 17, 2). Zwar verläuft das Gefühl bei dem zum Selbstbewußtsein erwachten Menschen niemals ganz unbewußt (wie könnte dasselbe sonst ein Innewerden der augenblicklichen Lebenslage, eine angenehme oder unangenehme Erregung sein?); aber es ist nicht während seiner ganzen Dauer, sondern nur zeitweilig im Bewußtsein. So ist das Gefühl der Liebe, der Zuneigung, ein dauernder Zug der Seele, welcher sich nur vorübergehend im Bewußt-

sein ankündigt. Die eigentliche Dauer der Gefühle entgeht also unserer Beobachtung.

4. Der Wert der Gefühle endlich darf nicht über-, aber auch nicht unterschätzt werden. Der sentimentale Gefühlsmensch verdient ebensowenig unsere Schätzung und Nachahmung, als der kalte Verstandesmensch. Die Gefühle sind ja keine untrüglichen Wertmesser unserer Lebenslage und Lebensgüter; daher darf man sich nicht allein von ihnen leiten lassen. Aber sie sind doch immerhin, wenn auch bloß subjektive, Wertmesser, welche häufig das Richtige treffen, wo der Verstand irre geht. Zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen wir, um mit Pascal zu reden, nicht allein durch den Verstand, sondern auch durch das Herz. Allerdings müssen die Gefühle durch das Denken, oder vielmehr durch den Willen vermittelst des Denkens, geregelt und geläutert werden. Wenn dieses geschieht, so haben die Gefühle den wohlthätigsten Einfluß auf das seelische (insbesondere das sittliche) wie auf das leibliche Leben.

§ 60. Wechselbeziehung der Gefühle zu den übrigen Seelenzuständen und zu einander.

1. Das Gefühlsleben bildet den Mittelpunkt des gesamten Innenlebens. Durch den Eindruck, welchen die psychischen Zustände des Vorstellens und Strebens auf das Seelenleben machen, werden zunächst Gefühle hervorgerufen; sie werden dann verstärkt und gefördert, aber auch gehemmt und gestört durch die Verschiedenheit der auf das Gefühlsvermögen einwirkenden Zustände; sie werden endlich durch andere Gefühle gehoben oder zurückgedrängt. Umgekehrt beeinflussen die Gefühle mehr oder minder alle übrigen Zustände. Wir haben im folgenden diese Wechselbeziehung der Gefühle mit Vorstellungen und Strebungen, sowie unter einander klar zu legen.

2. Die Vorstellungen (im weitesten Sinne) umfassen die Wahrnehmung, das Gedächtnis, die Phantasie und das Denken. Alle diese Innenzustände haben Wechselbeziehung zu den Gefühlen.

a) Die Wahrnehmungen, insbesondere die Sinneswahrnehmungen, rufen unmittelbar Gefühle hervor. Die Seele wird durch den Eindruck, welchen die wahrgenommenen Gegenstände auf sie machen, bald angenehm, bald unangenehm affiziert. Weiterhin veranlassen die Sinneswahrnehmungen mittelbar Gefühle, indem sie gehabte Vorstellungen und damit verbundene Gefühle wecken. Auch dient die Wahrnehmung von Gegenständen, welche mit einem vorhandenen Gefühle in Beziehung stehen, zur Verstärkung desselben. — Umgekehrt wirken die

Gefühle auf die Sinneswahrnehmungen ein. Sie steigern die Aufmerksamkeit der Seele auf Gegenstände, welche zu dem betreffenden Gefühle stimmen, fördern also die Wahrnehmung derselben. Dagegen erschweren sie Wahrnehmungen, welche ihnen entgegengesetzt sind.

b) Das Gedächtnis erstreckt sich, wie auf alle bewußten Zustände, so auch auf die Gefühle. Die Erinnerung an ein früheres Gefühl, d. h. die reproduzierende Vorstellung desselben sowie der veranlassenden Umstände (der freudigen oder traurigen Ereignisse) kann die Seele in eine ähnliche, aber auch in eine unähnliche Stimmung versetzen (vgl. § 27, 1). Andererseits unterstützen und hemmen die Gefühle das Gedächtnis. Je größer das Interesse, das angenehme oder unangenehme Gefühl ist, welches einer Vorstellung anhaftet, desto fester prägt sie sich der Seele ein, desto leichter und sicherer wird sie folglich reproduziert. Dagegen hemmen die Gefühle das Erinnern an Gegenstände, welche mit ihnen in keiner Beziehung stehen.

c) Die Phantasie hat einen hervorragenden Einfluß auf das Gefühlsleben. Dadurch, daß sie Vorstellungen ergänzt und umgrenzt, erweitert und verkleinert, sowie verschiedene Vorstellungen zu neuen kombiniert, weckt sie mannigfaltige Gefühle, stärkt und mildert vorhandene Gefühle. Sie zaubert beglückende und abschreckende Lebenslagen hervor, stellt Begebenheiten aus der Vergangenheit, abgeschiedene Personen in veränderter Gestalt vor; läßt die Zukunft bald in hellem, bald in düsterem Lichte erscheinen. — Nicht geringer ist umgekehrt der Einfluß, welchen die Gefühle auf die Phantasie haben (vgl. § 33, 1, a). In demselben Maße, wie die Seele erregt ist, bethätigt sich die Phantasie, und zwar im Bereiche des herrschenden Gefühles, wohingegen sie für fremdartige Vorstellungen unregsamer und insofern in ihrem freien Spiele gehemmt ist.

d) Das Denken beeinflußt das Gefühlsleben in teils fördernder, teils störender Weise. Einmal ruft das Denken unmittelbar Gefühle hervor (so die geistigen Wahrheits-, Schönheits-, Sittlichkeitsgefühle). Dann kräftigt und läutert es die Gefühle. Je wahrer und tiefer die Liebens- oder Verabscheuungswürdigkeit einer Sache oder einer Person erkannt wird, desto tiefer und lauterer ist die entsprechende Gefühlserregung. Das Denken stört und hemmt aber auch das Gefühlsleben. Nimmt der Verstand die Aufmerksamkeit der Seele für einen mit dem betreffenden Gefühle nicht zusammenhangenden Gegenstande in Anspruch, so tritt dieses Gefühl, wenn nicht ganz aus der Seele, so doch zeitweilig aus dem Bewußtsein. Ferner wird ein auf unklaren oder unrichtigen Vorstellungen beruhendes Gefühl verdrängt

oder doch gedämpft, wenn der Verstand die Vorstellungen zergliedert, das Unklare und Unrichtige derselben aufdeckt. — Umgekehrt haben die Gefühle auf das Denken eine teils bestärkende, teils behindernde Einwirkung. Das angenehme Gefühl, welches dem Gelingen des Forschens, dem Erringen einer Wahrheit folgt, sowie das unangenehme Gefühl, welches sich mit dem Bewußtsein des Irrtums oder der Unwissenheit in einer Sache verknüpft, treibt den Verstand zum erneuerten und verstärkten Forschen an. Wenn dagegen das Herz von Gefühlen mächtig ergriffen ist, so fehlt dem Verstande die nötige Ruhe zum Denken. Weiterhin leiten Gefühle den Verstand häufig irre. Sie färben gleichsam den Gegenstand und lassen den Verstand nur in ihrem Interesse erkennen (Liebe macht blind). — Aus dieser Wechselwirkung zwischen Denken und Fühlen ergibt sich, daß es irrig ist, beide in einen schroffen Gegensatz zu stellen und zu behaupten: „wo viel Verstand, sei wenig Herz und umgekehrt." Scharfes Denken und tiefes Fühlen vertragen sich sehr wohl mit einander, wenn nicht gleichzeitig, so doch successiv. Durch das Denken muß das Fühlen geregelt und geläutert werden; und ein geregeltes und geläutertes Fühlen wirkt wiederum fördernd auf das Denken.

3. Wie die Vorstellungen, so stehen auch die Strebungen mit den Gefühlen in Wechselbeziehung.

a) Die unwillkürlichen Strebungen haben Gefühle zu ihrer Voraussetzung und Folge. Indem die Vorstellung eines Gutes oder eines Übels einen Trieb erregt, entsteht in der Seele ein Gefühl des Mangels oder Bedürfnisses nach dem Gute, ein Vorgefühl der Lebensförderung, die das Gut verheißt, und in Folge dessen eine Begierde, welche der Stärke des Gefühls entspricht; oder es regt sich in der Seele ein drückendes Unlustgefühl wegen des vorgestellten Übels, ein Vorgefühl der drohenden Lebenshemmung, und infolge dessen eine Verabscheuung, die sich betreffs ihrer Stärke nach dem Gefühle richtet. Ferner folgt auf die Befriedigung oder Nichtbefriedigung ein Lust- oder ein Unlustgefühl.

b) Der Wille wird, wie von Begierden, so von Gefühlen bewogen. Diese bilden Motive des Entschließens und Handelns, und zwar Motive, welche häufig ein größeres Gewicht haben, als die Erwägungen des Verstandes. Von hervorragender Bedeutung sind hier die sittlichen Gefühle, welche dem sittlichen Handeln voraufgehen und nachfolgen. — Umgekehrt hat der Wille eine Herrschermacht über das ganze Innenleben, somit auch über die Gefühle. Abgesehen davon, daß er den Gefühlen entgegen handeln kann, ist er auch imstande, be-

liebig einerseits Gefühle hervorzurufen und zu stärken, andererseits Gefühle zu dämpfen und zu unterdrücken, indem er solche (sinnliche oder geistige) Vorstellungen hervorruft, welche die beabsichtigte Wirkung auf das Gefühlsvermögen haben. Sache des Willens ist es also, das Gefühlsvermögen in richtiger Weise zu bilden, zu leiten und zu läutern und dadurch den Kern des Menschen zu veredeln.

4. Auch zu einander stehen die Gefühle in Wechselbeziehung. Die Seele wird durch ein vorhandenes Gefühl für andere Gefühle günstig oder ungünstig disponiert. Tritt zu dem vorhandenen ein verwandtes Gefühl, so assimilieren sich beide, und das stärkere erhält von dem schwächeren Nahrung und Färbung. Kontrastiert das neue Gefühl mit dem vorhandenen, so verdrängt es dieses und tritt wegen des Gegensatzes um so lebhafter auf. Sind Gefühle nicht geradezu entgegengesetzt, aber doch fremdartig, so kommt, wenn das vorhandene Gefühl die Seele in hohem Grade einnimmt, das fremdartige wenig oder gar nicht zur Geltung; falls aber das neue gegen das vorhandene eine hervorragende Stärke hat, so wird es durch letzteres eigentümlich gefärbt. (Eine hohe Verehrung gegen eine Person läßt das Mißfallen über eine zweifelhafte That derselben nicht aufkommen; die Entrüstung über eine schlechte That derselben wird dagegen durch das vorhandene Ehrfurchtsgefühl gemildert.)

§ 61. Wechselbeziehung der Gefühle zum leiblichen Organismus.

1. Wegen der Vereinigung von Leib und Seele zu einer einheitlichen Person können die Gefühlszustände der Seele nicht ohne Wechselwirkung mit dem Leibe stattfinden. Der Leib wirkt zunächst auf die fühlende Seele ein. Leibliche Gesundheit erfüllt die Seele mit Wohlbehagen; sie steigert die Lust und mildert die Unlust. Krankheiten dagegen dämpfen die Lustgefühle und disponieren, je nach ihrer Verschiedenheit in verschiedener Weise, zu Unlustgefühlen. Was ferner auf das leibliche Leben, insbesondere auf das Nervensystem, von Einfluß ist, wirkt auch auf das Gefühlsleben ein (aufregende Nahrungsmittel, Witterung, Jahreszeiten u. dgl.).

2. Umgekehrt wirken die Gefühle auf den körperlichen Organismus zurück. Gefühle, welche eine freudige, gehobene Stimmung bekunden, erhöhen und erweitern das organische Leben; dagegen Gefühle, welche Traurigkeit und Niedergeschlagenheit anzeigen, wirken beengend und niederdrückend auf den Organismus. Die seelische Erregtheit geht unmeßbar rasch auf die Bewegungsnerven über und veranlaßt jene Muskelbewegungen, welche man die mimischen Bewegungen nennt. In betreff

der Stärke und Reihenfolge dieser Bewegungen gilt (nach Harleß) *das Gesetz, daß die Gefühle mit abnehmender Stärke die Bewegungsnerven in der Reihenfolge treffen, in welcher diese dem Centralorgane der bewußten Seelenthätigkeiten* (dem großen Gehirn) *näher oder entfernter aus Gehirn und Rückenmark entspringen.* Am nächsten dem großen Gehirn ist der Augenbewegungsnerv. Daher äußert sich die Gefühlserregung am ersten und leichtesten in Bewegung, Stellung, Blick des Auges; dann erstreckt sie sich auf die Kaumuskeln, die Stirn- und Mundbewegungsmuskeln; dann auf die Atem- und Herzbewegung; weiterhin auf die Nerven des Rückenmarks, bis zuletzt auf die äußeren Gliedmaßen (Hände, Füße u. dgl.). Es hängt natürlich von der Stärke des Gefühls ab, wie weit die Muskelbewegung in der genannten Reihenfolge sich verbreitet. Hierbei ist aber der verändernde Einfluß in Anschlag zu bringen, welchen die Willensenergie auf die leibliche Erregung hat. Außerdem erregen nicht alle Gefühle die einzelnen Organe in gleicher, sondern je nach ihrer Verschiedenheit in verschiedener Weise. Aus der Verschiedenheit der mimischen Bewegungen schließen wir mit ziemlicher Sicherheit auf die Beschaffenheit der inneren Gefühlserregung. Wie das Lachen die Freude verrät, so das Weinen (nicht zu verwechseln mit den bloßen Thränen), den inneren Schmerz. Das Weinen vor Freude und das Lachen im Übermaße des Schmerzes ist bedingt durch den raschen Gefühlswechsel, durch die Reproduktion der früheren unglücklichen oder glücklichen Lage. Das lebhaft bewegliche Auge, der strahlende Blick, die geglättete Stirn, das blühende Gesicht, der beschleunigte Puls bekunden den freudigen Zustand; dagegen das matte Auge, der stiere Blick, der langsame, oft schwere Atem, der schleppende Schritt den traurigen. Stammeln, Blässe, Kälte, Herzklopfen sind Zeichen der Furcht und Überraschung; das rollende Auge, der wilde Blick, die gerunzelte Stirn, der keuchende Atem, das Anschwellen der Gesichtsmuskeln verraten den Zorn; Scham und Verlegenheit äußern sich in der Schamröte u. s. w. Wenn dieselben Gefühlserregungen länger andauernde Stimmungen sind, oder wenn sie sich häufig wiederholen, wenn sie namentlich als Ausbrüche einer Leidenschaft sehr stark (als Affekte) sich wiederholen, so prägen sie der Physiognomie gewisse bleibende Spuren oder Züge in der betreffenden Muskelpartie ein. So reden dauernde Züge an der Stirn von kummervollen Tagen, oder von lange dauerndem Gram; bleibende Züge um Mund und Nase verraten Neid und Bitterkeit, oder Trotz und Ingrimm, Verachtung und Hochmut u. s. w. So hat die Natur dafür gesorgt, daß das, was den Menschen innerlich bewegt, sich unwillkürlich nach außen

offenbare, anderen Menschen, wie es scheint, zum Mahnzeichen, damit sie Teilnahme bezeigen, jedoch auch auf ihrer Hut seien bei feindseliger Gesinnung. Aber was die Natur gegeben hat, das kann der Mensch verändern. Vieles in betreff der mimischen Bewegungen ist Folge der Nachahmung, der Angewöhnung und der Willensenergie. Wie ferner die einzelnen Gefühlserregungen modifiziert werden durch die vorhandene Seelendisposition, so auch die mimischen Bewegungen durch die Körperdisposition. Daher treten die den einzelnen Gefühlen entsprechenden mimischen Bewegungen wohl selten rein und unvermischt auf und der Beobachter kann leicht getäuscht werden, wenn er aus der mimischen Bewegung den innern Zustand herauslesen will.

Vgl. über die Einwirkung der Gefühle (Affekte) auf den Organismus Domrich, Die psychischen Zustände, ihre organische Vermittlung und ihre Wirkung in Erzeugung körperlicher Krankheiten; Harleß, Art. „Temperament" in Wagners Handwörterbuch der Physiologie.

3. Die leiblichen Organe, mittelst welcher die Seele ihrer inneren Erregung durch mimische Bewegungen äußeren Ausdruck giebt, nennen wir den Gefühlsapparat, richtiger den Äußerungsapparat der Gefühle. Dieser ist kein anderer, als das Muskelgewebe, welches auch den Strebungen und Willensentschlüssen zu Diensten steht (vgl. § 56, 2). Als Mittelpunkt des Gefühlsapparats können wir das Herz, dieses perpetuum mobile des Lebens, ansehen, welches schon die Sprache in so enge Beziehung zu den Gefühlen bringt („das Herz hüpft vor Freude"; „es will brechen vor Schmerz" u. dgl.), ja metaphorisch mit denselben identifiziert. Das Herz, aus rhythmisch sich zusammenziehenden Muskelfasern bestehend, ist ein nie ermüdendes Pumpenwerk, welches nach hydraulischen Gesetzen das Blut in den Gefäßröhren des Körpers in kreisender Bewegung erhält. Wie die übrigen Muskeln, hat es eine Reihe von Nerven, wodurch es auch mit den Cerebrospinalnerven in Verbindung steht. Und zwar sind es zwei entgegengesetzt wirkende Nervengruppen, welche vom Gehirn aus zum Herzen sich verbreiten, nämlich Bewegungs- und Hemmungsnerven (vgl. § 12, 3, c.). Die Bewegungsnerven gelangen vom Gehirn aus durchs Rückenmark und teilweise durch die Bahnen des sympathischen Nervensystems zum Herzen und erhöhen, wenn sie gereizt werden, den Herzschlag. Die Hemmungsnerven steigen vom Gehirn aus direkt in den Bahnen des nervus vagus an beiden Seiten des Halses zum Herzen hinab und hemmen, wenn sie gereizt werden, die Herzthätigkeit, so daß sich die Pausen zwischen den Herzschlägen vergrößern, oder das Herz sogar auf kurze Zeit stille steht. Daraus erklärt sich, wie die verschiedenen Gefühle auf den Herzschlag

bald erregend, bald hemmend einwirken. Die Gefühle reflektieren von der Seele aus zunächst auf die Gehirnnerven, und von da entweder erregend oder hemmend, oder erregend und hemmend zugleich auf das Herz. So erschüttern Gefühle des Schreckens, der Angst und Furcht vom Gehirn aus die Hemmungsnerven, infolge dessen das Herz langsamer schlägt, ja plötzlich stehen bleibt. In Gefühlen der Freude, wo die Pulse rascher und höher schlagen, werden sowohl die Bewegungs- als die Hemmungsnerven erregt, welche beide zugleich einwirkend das Herz rascher und kräftiger schlagen lassen. Ähnlich ist es der Fall beim Zorn u. dgl. In gleicher Weise verhält sich die Rückwirkung der Gefühle auf die Atembewegung, bei welcher ebenfalls Bewegungs- und Hemmungsnerven thätig sind. So wird das Atemholen je nach der verschiedenen Einwirkung der Gefühle auf die Bewegungs- oder die Hemmungsnerven voller oder matter, ungestümer oder träger, leichter oder schwerer. — Die Schwierigkeiten, welche schon bei diesen Erscheinungen obwalten, mehren sich bei der Erscheinung des Blaßwerdens in Trauer und Gram, in Schreck und Angst; sowie des Rotwerdens in Zorn, Freude und Scham. Teilweise lassen sich diese Erscheinungen aus der verminderten oder erhöhten Herzthätigkeit erklären, aber nicht vollständig. Die Blässe bei Furcht und Angst ist so plötzlich, daß hier wohl eine nähere unmittelbare Erregung der Gefäßnerven anzunehmen ist als mittelst des Herzens. Auch das Fortschreiten der Blässe bei leichter Überraschung, sowie namentlich der Schamröte vom Gesicht über den Hals u. s. w. deutet entschieden auf diese unmittelbare Erregung hin. — Am schwierigsten endlich ist die Erklärung der Absonderung von Flüssigkeiten bei gewissen Gefühlen (Absonderung des Speichels in der Wut, der Galle im Zorn, der Thränen beim Weinen, des Schweißes in der Angst u. dgl.). Mit der Veränderung der Herzbewegungen stehen diese Erscheinungen jedenfalls nicht in Beziehung; sie müssen, wie auch immer, aus der unmittelbaren Einwirkung der Seelenerregung auf die betreffenden Gefäßnerven ihre Erklärung finden.

Die Alten, welche die Gefühle als Erregungen des sinnlichen Begehrungsvermögens faßten, statuierten als körperliches Organ desselben das Herz, eine Ansicht, welche trotz des innigen Zusammenhanges des Herzens mit den Gefühlen nicht zu rechtfertigen ist, wie sich aus dem Gesagten ergiebt. Daß die Gefühle (und dasselbe gilt von den Strebungen) irgend eines leiblichen Organes bedürfen (etwa des Herzens, oder des sympathischen Nervensystems), um zu Stande zu kommen, ähnlich wie eine Sinnesempfindung nur mittelst eines Sinnesorganes entstehen kann, daran ist gar nicht zu denken. Die Gefühle sind rein immanente Seelenakte, welche als Erregtheiten des Seelenwesens durch ihre eigenen Zustände naturnotwendig in und durch die Seele allein gesetzt werden, wenn auch die ver-

anlassenden Zustände mitunter sinnlicher Art sind. Die Äußerungen der Gefühle in körperlichen Organen (Herz, Lunge, Leber u. dgl.) sind nur Rückwirkungen der Gefühle von der Seele aus durch die Gehirnnerven auf die betreffenden Muskeln des Körpers.

B. Das Gefühlsleben im einzelnen.

§ 62. Einteilung der Gefühle.

1. Nachdem wir die allgemeinen Eigenschaften und Wechselbeziehungen der Gefühle betrachtet haben, müssen wir die Verschiedenartigkeit derselben im einzelnen in Erwägung ziehen. Alle Gefühle kennzeichnen sich, wie schon bemerkt wurde (§ 59) entweder als Lust- oder als Unlustgefühle. Diese Beschaffenheit macht den Ton, besser Tonus (Spannung) oder den Charakter der Gefühle aus, und derselbe hängt ab von dem Maße der Förderung oder Hemmung, welche der gefühlserregende Zustand unserer dermaligen Lebenslage bereitet. Außer diesem Tonus kommt bei den Gefühlen auch der Inhalt oder das, was diese Förderung oder Hemmung bewirkt, in Betracht. Es giebt nun eine Klasse von Gefühlen, welche in Bezug auf den Inhalt unbestimmt sind und sich nur nach dem Tonus bestimmen lassen; wir nennen sie unbestimmte Gefühle oder Stimmungen (im engeren Sinne, wohingegen im weiteren Sinne jedes Gefühl eine Stimmung genannt werden kann). Bei allen übrigen Gefühlen tritt der Inhalt mehr oder weniger bestimmt hervor; wir nennen sie bestimmte Gefühle.

2. Im Folgenden haben wir zunächst diese beiden Klassen der unbestimmten und bestimmten Gefühle zu erörtern. Weiterhin ist noch jene Steigerung der Gefühle, welche eine Erschütterung der Seele bewirkt und als solche Affekt heißt, näher zu erörtern; endlich haben wir jenen eigentümlichen Sammelplatz des Fühlens und Strebens zu charakterisieren, welchen man das Gemüt nennt.

a) Die unbestimmten Gefühle.

§ 63.

1. Die unbestimmten Gefühle oder Stimmungen sind kürzer oder länger dauernde Gefühlszustände, welche sich, ohne einen bestimmten Inhalt aufzuweisen, als Erweiterungen oder Beengungen, Förderungen oder Hemmungen unserer Lebensthätigkeit bekunden. Nur nach dem Tonus kennzeichnen sie sich als gute, heitere, gehobene, oder als schlechte, trübe, gedrückte Stimmungen; letztere nennt man auch Verstimmungen.

2. Stimmungen entstehen zuvörderst aus einer Vielheit psychischer Elemente, welche nicht einzeln, sondern nur in ihrer Gesammtheit Eindruck auf die Seele machen. So entstehen:

a) Stimmungen aus Empfindungen. Eine Menge physischer Einflüsse (Witterung, Temperatur, Nahrung u. dgl.) wirkt fördernd oder störend auf das organische Leben, insbesondere auf das Nervensystem. Dadurch entstehen mannigfache schwache Empfindungen, welche zusammen die Seele affizieren, sie heiter oder trübe stimmen, sie aufgelegt machen bis zur Ausgelassenheit, oder niedergedrückt bis zur apathischen Verstimmtheit. Krankhafte Affektionen des Nervensystems verursachen mitunter jene launenhafte Verstimmung, welche sich als ein rasches und unmotiviertes Überspringen von einer Stimmung in die entgegengesetzte kundthut.

b) Stimmungen aus Sinneswahrnehmungen. Wenn viele Gegenstände in rascher Folge auf uns einwirken, so versetzt uns der Wechsel der Wahrnehmungen (falls er nicht allzuschnell ist) in eine angenehme Stimmung. (So die Stimmung des Reisenden, welcher im leichten Wagen durch eine wechselvolle Gegend eilt.) Die entgegengesetzte Stimmung tritt ein, wenn die Gegend durch ihre Einförmigkeit kein Interesse bietet, oder wenn man sie allzurasch durcheilen muß. Ferner versetzt jeder rhythmische Eindruck — der Takt der Musik, der Schritt des Marsches, die Bewegung des Tanzes — in eine gehobene Stimmung.

c) Stimmungen aus dem freien oder gehemmten Vorstellungslaufe. Wenn Vorstellungen sich in leichter Folge reproduzieren, wenn die Phantasie (z. B. im Zwiedunkel) in leichtem Fluge Vorstellungen an Vorstellungen reiht, wenn das Denken ohne Mühe eine Gedankenreihe durcheilt, so versetzt das alles die Seele in eine angenehme Stimmung. Dagegen tritt Verstimmung ein, wenn der Vorstellungslauf gehemmt ist, Gedächtnis, Phantasie und Denken gleichsam erlahmt sind. Unsere Seele gerät in eine gedrückte Stimmung, in den Zustand der Verwirrung und Fassungslosigkeit, wenn eine große Menge von Vorstellungen ohne Ordnung und Übereinstimmung sie gleichsam überströmt, wohingegen sie erleichtert und befriedigt gestimmt ist, wenn sie die Unordnung überwunden hat.

3. Auch aus dem befriedigten oder nicht befriedigten Thätigkeitstriebe entstehen Stimmungen. Weil das Leben der Seele ein Prozeß der Entwicklung und Ausbildung ist, so eignet ihr der Trieb nach Bethätigung ihrer Kräfte. Je nachdem diese Bethätigung leicht oder schwer von statten geht, ist die Seele aufgelegt oder mißgestimmt. Sie bedarf

aber wie der Beschäftigung so auch der Erholung, und die abspannende Erholung versetzt sie in eine angenehme Stimmung. Diese Erholung wird aber nicht allein durch Ausruhen von aller Thätigkeit bewerkstelligt, sondern dieselbe, ja noch größere Erquickung gewährt der Seele der Übergang von einer Thätigkeit zu einer entgegengesetzten. Ferner kommt es auf die Art und Weise an, wie die Seele beschäftigt ist. Eine ihr zusagende Beschäftigung macht sie aufgelegt; wohingegen ein dauerndes Unbefriedigtsein mit einer Beschäftigung (z. B. wenn Jemand seinen Beruf verfehlt hat) eine drückende, mitunter bis zum Lebensüberdruß quälende Stimmung hervorruft. Hierher gehören auch die Langweile und die Unterhaltung.

a) Das Unlustgefühl der Langweile entsteht nicht, wie Herbart meint, durch bloße Verlangsamung unserer Vorstellungen (eine sehr langsame Erzählung langweilt den nicht, welchen die erzählte Sache interessiert), sondern aus dem Mangel an Interesse für die sich aufdringenden Vorstellungen. Dann nämlich bleibt der unbeschäftigten Seele nichts übrig als an die Zeit zu denken, welche eben zu langsam vergeht, weil das Thätigkeitsbedürfnis in derselben nicht befriedigt wird. Ist ein vergangener Zeitmoment durch viele Vorstellungen ausgefüllt, so wird er uns in der Erinnerung länger, im gegenteiligen Falle kürzer; ist aber ein gegenwärtiger Zeitmoment mit vielen Vorstellungen ausgefüllt, so kommt er uns kürzer vor, im entgegengesetzten Falle länger. Übrigens hängt es von der durch Bildung und Angewöhnung disponierten Seele ab, ob sie durch etwas gelangweilt werde oder nicht. Denn je weniger die Sache neu und ungewohnt ist, desto leichter erregt sie Langweile. Verkehrte Bildung, Übersättigung an Genüssen für Geist und Herz kann zur Folge haben, daß der Mensch sich an allem langweilt und lebensmüde wird.

b) Das Lustgefühl der Unterhaltung ist das Gegenteil der Langweile. Bei der Unterhaltung ist die Zeit durch die sich aufdringenden Vorstellungen so ausgefüllt, daß ihr Verstreichen wenig oder gar nicht bemerkt wird. Dieses ist der Fall, wenn uns der Gegenstand der Unterhaltung interessiert, oder wenn mannigfaltiger Wechsel in dem Dargebotenen ist, wenn, wie Nahlowsky treffend bemerkt, „kurze Spannungen der Aufmerksamkeit, rasche Lösungen, leichte Erwartungen und kleine Übertreibungen mit einander wechseln."

b) Die bestimmten Gefühle.

§ 64. Die individuellen Gefühle.

1. Die bestimmten Gefühle geben ihren Inhalt oder das, was auf die Seele einen angenehmen oder unangenehmen Eindruck macht, mehr oder minder klar im Bewußtsein kund. Sie beruhen sämtlich auf bestimmten Vorstellungen, entweder unmittelbar oder mittelbar, je nachdem sie unmittelbar durch eine Vorstellung angeregt werden, oder zunächst durch eine Begierde, welcher stets eine Vorstellung voraufgeht. Der Inhalt dieser Vorstellung erregt deshalb ein Lust- oder Unlustgefühl, weil er (wirklich oder scheinbar) eine Steigerung oder Schwächung des Seelenlebens bewirkt. Jede Vorstellung, deren Inhalt (Gegenstand) dem Lebenstriebe nach seiner sinnlichen oder geistigen, individuellen oder socialen oder religiösen Seite zuspricht oder widerspricht, erregt in der Seele (aber nur, weil sie ein angeborenes Gefühlsvermögen hat) ein Gefallen oder Mißfallen. Wie sich nun der Lebenstrieb in individuelle, sociale Triebe und in den religiösen Trieb auseinander legt, so lassen sich auch die Gefühle in individuelle, sociale und religiöse teilen.

2. Die individuellen Gefühle sind also diejenigen, welche der Einzelseele als solcher, ohne Beziehung auf andere Menschenseelen, entspringen. Sie sind entweder sinnlicher oder geistiger Natur. Die sinnlichen Gefühle sind jene Sinneserregungen, welche sich als Förderungen oder Hemmungen des niederen, sinnlichen Lebens kundgeben. Sie entstehen durch das Zusammentreffen von Vorstellungen mit sinnlichen Trieben. Was dem sinnlichen Wohlergehen als zusagend oder nicht zusagend vorgestellt wird, das macht auf uns einen wohlthuenden oder üblen Eindruck. Alle Vorstellungen also von Gegenständen, welche für unser sinnliches Dasein als Gut oder Übel erscheinen, rufen sinnliche Gefühle hervor, sowohl wenn diese Gegenstände unmittelbar wahrgenommen, als auch, wenn sie bloß (in der Erinnerung oder Einbildung) vorgestellt werden. Ferner, wenn die vorgestellten Gegenstände durch die strebende Seele erreicht oder nicht erreicht sind, so entstehen sinnliche Gefühle. Bei denjenigen Gefühlen, die mit den sinnlichen Empfindungen verbunden sind, muß man indes den Unterschied zwischen Empfindung und Gefühl wohl beachten. Empfindung ist die sinnliche Affektion durch einen Nervenreiz; das entsprechende Gefühl ist die psychische Affektion infolge der sinnlichen Affektion. Das sinnliche Gefühl ist gleichsam das Echo der Empfindung, der die psychische Lebenslage verändernde Nachklang der-

selben. So wirken Hunger- und Durstempfindungen beunruhigend auf die Seele. Die Wahrnehmung von Gegenständen, welche unseren sinnlichen Lebensbedürfnissen dienen (z. B. Anblick von Speisen), ruft ein angenehmes Gefühl hervor; der Anblick von faulenden Substanzen bewirkt ein Ekelgefühl. Auch die spezifischen Sinnesempfindungen (die einzelnen Farben, Töne, Geschmäcke, Gerüche) erregen in der Seele eigentümliche Gefühle. Licht erfreut, Finsternis verstimmt; das Weiße (Lichtfülle) ermuntert; das Schwarze (Lichtmangel) drückt nieder; Gelb, Orange, Rot wirken erheiternd, aufregend; Blau flößt Beruhigung, Violet Beunruhigung, Grün ein süßes Genügen ein. — Ähnlich verhält es sich mit den Tönen. Die Seele hat eine Klangfreude und findet absolute Stille auf die Dauer unerträglich. Die aufsteigenden Töne wirken aufregend, die absteigenden besänftigend und niederdrückend. Von verschiedener Einwirkung auf die Seele ist außerdem die verschiedene Klangfarbe der Instrumente, insbesondere der Timbre der menschlichen Stimme. Bei den Geschmäcken und Gerüchen lassen sich ähnliche (aufregende oder beschwichtigende) Gefühlseindrücke beobachten. — Zur Erklärung dieser Erscheinungen läßt sich vielleicht anführen, daß die Nervenreize bei den specifischen Sinnesempfindungen in verschiedener, dem organischen Leben zuträglicher oder nicht zuträglicher Weise die Nerven stimmen, und daß diese Stimmung sich mit der betreffenden Sinnesempfindung auf die Seele überträgt. Übrigens werden diese Gefühle modifiziert durch die jeweilige Nerven- und Seelendisposition.

3. Die geistigen Gefühle sind jene Seelenerregungen, welche sich als Förderungen oder Hemmungen des höheren, geistigen Daseins charakterisieren. Sie beziehen sich auf das Schöne, Wahre und (sittlich) Gute, da diese Ideeen den höheren Lebenstrieben der Seele entsprechen. Eben weil wir einen angeborenen (aber verschieden entwickelten) Trieb zum Wahren, Guten und Schönen haben, deshalb wird die Seele durch die entsprechenden Vorstellungen erregt. Die geistigen Gefühle sind also teils ästhetische, teils intellektuelle, teils moralische, welche letztere allerdings auch und vorzüglich socialer Natur sind.

a) Die ästhetischen Gefühle sind die des reinen, interesselosen Wohlgefallens oder Mißfallens: die Lustgefühle des Schönen mit den Modifikationen des Erhabenen, Tragischen, Lächerlichen, Komischen, Anmutigen, und die Unlustgefühle des Häßlichen mit den Modifikationen des Niedrigen, Gemeinen.

α) Schön ist, was an sich betrachtet unser Wohlgefallen erregt. Das Schöne gefällt ohne alle Nebenrücksichten, rein und allein, weil es schön ist. Hat dasselbe den Charakter des (physisch oder

geistig oder sittlich) Großartigen, so entsteht das Gefühl des Erhabenen. Verwandt hiermit ist das Gefühl des Tragischen, welches hervortritt, wenn menschliche Kraft und Größe mit Hindernissen in einem Kampfe erscheint, welcher auf uns einen erhebenden Eindruck macht. Überraschende Wahrnehmung von unschädlichen Unschicklichkeiten oder Ungereimtheiten rufen das Gefühl des Lächerlichen hervor. Wird etwas auf eine sinnreiche, witzige Art so dargestellt, daß es lächerlich erscheint, so wirkt es komisch. Anmut erweckt der schöne Gegenstand, wenn er die Form des Feinen, Zarten, Sanften zeigt.

β) Häßlich nennen wir dasjenige, was an und für sich unser Mißfallen erregt. Das Häßliche mißfällt ohne alle Nebenrücksichten, bloß weil es häßlich ist. Tritt dasselbe unter der Form des Niedrigen, insbesondere des geistig oder sittlich Niedrigen auf, so erregt es das Gefühl des Niedrigen, Gemeinen.

Durch die beiden höheren Sinne (Gesicht und Gehör), sowie durch die Phantasie und die Denkkraft werden der Seele Objekte vorgestellt von solcher Beschaffenheit, daß sie sofort ästhetisch angeregt wird. Es ist nicht die Aufgabe der Psychologie, sondern der Ästhetik, im einzelnen nachzuweisen, von welcher Beschaffenheit die Gegenstände sein müssen, wie insbesondere Form und Gehalt derselben in Betracht kommen, um bei ihrer Vorstellung in uns den Eindruck des Schönen oder Häßlichen zu bewirken. Im allgemeinen macht nur das den Eindruck des Schönen, was harmonisch zusammen stimmt, Einheit in der Mannigfaltigkeit, Symmetrie und Proportion der Teile, Rhythmus in der Succession, Harmonie des Innern und Äußeren, des Geistigen und Sinnlichen aufweist. Alles dieses erfüllt mit Wohlgefallen, weil es zu dem Grundzuge unserer Lebensbestrebungen stimmt, welcher harmonische Entwicklung unseres sinnlich-geistigen Daseins, harmonische Bethätigung unserer Geisteskräfte ist. Daher macht das Disharmonische, Sichwiderstreitende, Zwiespaltige den Eindruck des Häßlichen (die Amphibien z. B. sind häßlich, weil sie entgegengesetzte Klassen von Naturwesen und zwar höchst unvollkommen und unbestimmt darstellen; und ebenso erregen die Affen unser ästhetisches Mißfallen, weil sie dem Menschen ähneln und doch so verschieden von ihm sind). — Weil die ästhetischen Gefühle einen Grundzug und nicht zufällige Sonderinteressen der Seele affizieren, so haben sie eine hervorragend objektive, allgemein gültige Bedeutung. Das ästhetische Urteil, welches von dem Schönheitsgefühle getragen wird, beansprucht allgemeine Gültigkeit, und deshalb ist eine Wissenschaft der Ästhetik

möglich. Dabei besteht, daß das Schönheitsgefühl (durch den Einfluß des Alters, des Geschlechtes, der Erziehung, der Religion, der Zeitrichtung u. dgl.) in sehr verschiedenem Grade der Reinheit und Unreinheit ausgebildet werden kann. Daher ist der (geistige) Geschmack, d. h. das vollkommen oder unvollkommen ausgebildete Schönheitsgefühl und das dadurch bedingte Schönheitsurteil bei den Menschen sehr verschieden.

b) Die intellektuellen Gefühle sind jene, welche der Erkenntnis des Wahren und des Wahrscheinlichen, sowie des Unwahren und des Zweifelhaften nachfolgen und voraufgehen. Zunächst verschafft die Erkenntnis einer Wahrheit, die glückliche Lösung eines Problems ein Wohlgefallen, während die Entdeckung einer Unwahrheit oder Falschheit unser Mißfallen erregt. Wenn unser Forschen im Zweifel stecken bleibt, fühlen wir uns unbefriedigt, während das Durchdringen, wenn auch nur zum Wahrscheinlichen, uns wohl thut. — Ferner und im engeren Sinne ist das Wahrheitsgefühl dasjenige, welches der klaren Erkenntnis voraufgeht, nämlich das unmittelbare Innewerden, daß eine Sache (eine Darstellung, Erzählung od. dgl.) wahr oder wahrscheinlich oder falsch sei, noch ehe der Verstand darüber zur Klarheit gekommen ist. Dieses Gefühl ist also gleichsam eine Anticipation der Erkenntnis, ein gewisser Takt, welcher zu einem Urteile bestimmt, für welches die Gründe entweder nicht zureichen oder noch nicht klargelegt sind. Von diesem Gefühle lassen sich Menschen, welche des Denkens weniger fähig sind (z. B. das weibliche Geschlecht) am häufigsten leiten und treffen nicht selten das Richtige besser als scharfe Verstandesmenschen. — Zur Erklärung dieses Gefühles müssen wir annehmen, daß die Seele nur deshalb an der Wahrheit ein Wohlgefallen und an der Unwahrheit ein Mißfallen hat, weil jene ihrem Wesen zusagt, diese ihm widerspricht, d. h. weil sie einen angeborenen Trieb für Wahrheit oder einen angestammten Sinn für dieselbe hat (nihil est menti veritatis luce dulcius. Cicero). Ihrem Lebenszwecke, sich möglichst vollkommen zu entwickeln, entspricht zuvörderst, daß sie das, was zur Erreichung desselben dient, richtig erkenne; jede Enttäuschung wirkt unangenehm. Weil aber das kurzsichtige Denken hier so oft fehlgreift, so hat die Seele in dem angeborenen Wahrheitssinne einen dem Denken zu Hülfe kommenden Fühler des Richtigen. Dieser Wahrheitssinn hat freilich nach Anlage und Entwicklung bei dem einzelnen Menschen sehr verschiedene Grade der Reinheit und Vollkommenheit. Weiterhin überträgt sich dann das Wahrheitsgefühl auch auf Erkenntnisse, die nicht unmittelbar zur Lebensförderung dienen.

c) Die moralischen Gefühle sind solche, die mit den sittlichen Willenshandlungen (vgl. § 56) verknüpft sind. Wir sind sittlich angelegte Wesen, welche in dem Gewissen (§ 55, 5) einen angestammten Sinn für das sittlich Gute, sowie einen Beurteiler und Richter unserer Handlungen besitzen. Daß wir unsere wahre Selbstvollendung nur den Forderungen des Gewissens entsprechend erreichen können, das ist ein Grundzug unserer Seele. Daher das Gefühl der Selbstachtung, wenn unser Leben mit dem Gewissen harmoniert, sowie das Gefühl der Selbstverachtung, wenn das Gegenteil der Fall ist; daher auch das süße Gefühl der Zufriedenheit nach einer sittlich guten, und das bittere Gefühl der Reue nach einer sittlich bösen Handlung. (Reue nach vollzogenen Handlungen kann allerdings auch aus anderen als sittlichen Motiven entstehen, z. B. wegen eines zeitlichen Schadens, oder aus Furcht vor Strafen.) Daß das sittliche Gefühl, welches unsere Handlungen lobt oder tadelt, nicht bei allen Menschen übereinstimmt, hat darin seinen Grund, daß das Gewissen einer richtigen und einer unrichtigen Ausbildung fähig ist.

4. Alle unsere individuellen Gefühle werden erregt durch Vorstellungen, deren Inhalt mit den Bedürfnissen irgend eines sinnlichen oder geistigen Triebes übereinstimmt. Dabei macht es einen Unterschied, ob der Inhalt dieser Vorstellungen ein gegenwärtiger oder ein vergangener oder ein zukünftiger Gegenstand ist.

a) Ist der Gegenstand der Vorstellung der Seele gegenwärtig, in ihrem Besitze, so erfüllt er die Seele mit Lust, Wonne, Entzücken, oder aber mit Unlust, Schmerz, Gram, je nach dem Grade der Steigerung oder Hemmung, welche er dem Seelenleben bereitet oder doch augenblicklich zu bereiten scheint.

b) Gehört der Gegenstand der Vergangenheit an, so vermag die Erinnerung an denselben die Seele in eine ähnliche (gewöhnlich schwächere) Erregung zu versetzen, als wenn der Gegenstand ihr gegenwärtig wäre. Ist die vergangene Sache ein selbsterlebtes Ereignis, so kann, je nach der augenblicklichen Seelendisposition, ein dem damaligen ähnliches oder entgegengesetztes Gefühl entstehen.

c) Wenn der Gegenstand der Vorstellung ein zukünftiger ist, so kann ähnlich, wie bei der Erinnerung, die Phantasie denselben vergegenwärtigen und die Seele dadurch angenehm oder unangenehm (eingebildet) affizieren. Ist aber der zukünftige Gegenstand ein von uns erwarteter, so entsteht das Gefühl der Erwartung, dessen Hauptformen Hoffnung, Furcht und Zweifel sind. Das Gefühl als solches geht immer auf einen gegenwärtigen Zustand; dieser Zu-

stand ist hier die Vorstellung eines zukünftigen Gutes oder Übels. Das Gefühl der Erwartung verbindet sich mit der Vorstellung eines zukünftigen Ereignisses, dessen Eintreffen uns mehr oder minder wahrscheinlich ist. Aber nicht das Voraussehen jedes beliebigen, sondern nur eines uns interessierenden Ereignisses weckt das Gefühl der Erwartung, und damit uns ein solches Ereignis interessiere, müssen wir aus Erfahrung überzeugt sein, daß es uns Lust oder Unlust bereiten werde. Das Gefühl der Erwartung ist entweder ein Lust- oder ein Unlustgefühl, d. h. entweder freudige oder bange Erwartung, Hoffnung oder Furcht.

α) Die Hoffnung ist demnach die Erwartung eines erwünschten Ereignisses (Erreichung eines Gutes, oder Abwendung eines Übels), bei welcher Erwartung die in der Vorstellung vorausgenommene Befriedigung die Seele angenehm affiziert. Je wahrscheinlicher der günstige Ausgang wird, desto mehr nimmt die Hoffnung den Charakter der Zuversicht und des Mutes an. Das Eintreffen des erwarteten Ereignisses flößt Befriedigung, das Nichteintreffen Enttäuschung ein.

β) Die Furcht oder Besorgniß ist die Erwartung eines unerwünschten Ereignisses (Eintreffen eines Übels oder Nichteintreffen eines Gutes), bei welcher die in der Vorstellung vorausgenommene Lebenshemmung zur Unlust stimmt. Je wahrscheinlicher der ungünstige Ausgang wird, desto mehr steigert sich die Furcht zum Verzagen, Verzweifeln. Das Eintreffen des gefürchteten Ereignisses verursacht Schmerz, Kummer, Gram, das Nichteintreffen dagegen Beruhigung.

γ) Geht die Erwartung auf ein Mögliches, d. h. auf mehrere, gleich möglich erscheinende Ausgänge einer Sache, so entsteht das Gefühl des (praktischen) Zweifels. Die verschiedenen möglichen Ausgänge haben ein verschiedenes Interesse für die Seele, und eben durch dieses Interesse wird das Unruhegefühl des Zweifels bewirkt, nicht aber, wie Herbart meint, durch den bloßen Wechsel der Vorstellungen, von denen bald die einen, bald die anderen durch Hülfsvorstellungen gehoben oder zurückgedrängt würden. Ist das Interesse sehr groß und keine Aussicht auf Lösung, so steigert sich der Zweifel zur Verzweiflung.

§ 65. Die socialen Gefühle.

1. Wir Menschen haben als unzulängliche Wesen eine natürliche gegenseitige Anweisung auf einander und daher einen Trieb des Zusam-

menlebens mit einander. Aus diesem socialen Triebe in seinen Verzweigungen entstehen Lust- und Unlustgefühle der mannigfaltigsten Art. Im allgemeinen lassen sie sich als Gefühle der Zuneigung und der Abneigung, oder der Liebe und des Hasses bezeichnen. Liebe und Haß sind Zustände, welche aus einer doppelten Wurzel, dem Gefühls- und dem Strebungsvermögen, hervorwachsen, ein Fühlen und Streben in sich vereinigen.

2. Die Liebe kennzeichnet sich als das beglückende Lustgefühl, das aus der Vereinigung, dem Zusammenleben mit der geliebten Persönlichkeit entweder in der anticipierenden Vorstellung oder in Wirklichkeit erfolgt. Das erste Stadium dieses Gefühles ist das Wohlgefallen an der betreffenden Persönlichkeit. Indem sich dann mit diesem Gefühl das Verlangen nach dem Besitze derselben verknüpft zur Förderung des eigenen Glückes, entsteht die Liebe des Verlangens (amor concupiscentiae), wogegen die Liebe den Charakter des Wohlwollens (amor benevolentiae) annimmt, wenn man uneigennützig nur das Wohl der geliebten Persönlichkeit im Auge hat. Je nach Verschiedenheit der Bedürfnisse und Verhältnisse der Menschen zu einander giebt es verschiedene Arten der Liebe.

a) Die bedeutendste und intensivste Form der Liebe ist die Geschlechtsliebe, d. h. das auf dem Geschlechtstriebe beruhende Wohlgefallen an einer Person anderen Geschlechts, verbunden mit dem lebhaften Begehren nach dauernder Vereinigung mit derselben. Das geschlechtliche Moment ist allerdings unzertrennlich von dieser Liebe, tritt aber immer mehr in den Hintergrund, je reiner und je geläuterter sie auftritt, je mehr das Bedürfnis und Verlangen nach seelischer Ergänzung den Vordergrund einnimmt.

b) Die aus der Geschlechtsliebe hervorgehende eheliche Verbindung bildet die Grundlage der Familie. In derselben tritt die Liebe wieder in verschiedenen Formen auf, als Gatten-, Kinder-, Eltern-, Geschwister- und (in der erweiterten Familie) Verwandtenliebe. Ueber den Kreis der Familie erweitert sich die Liebe zur Stammes- Nationalitäts-, Vaterlandsliebe.

c) Nicht allein auf dem Boden geschlechtlicher, verwandtschaftlicher Verhältnisse wächst und blüht die Liebe, sondern auch auf dem Grunde der menschlichen Natur als solcher. Im Menschen wohnt der Trieb nach Geselligkeit, ein Bedürfnis, mit Menschen umzugehen. Unter den Menschen fühlt sich aber der eine mehr zu diesem, der andere mehr zu jenem hingezogen, weil sie mehr harmonieren in seelischen Anlagen, oder in Denk- und Handlungsweisen, oder auch in zeitlichen Interessen

Wenn Mehrere eines und dasselbe lieben und verehren, so können sie sich auch unter einander lieben und verehren; wenn aber nichts Gemeinsames geliebt und verehrt wird, so ist auch keine gegenseitige Liebe und Verehrung möglich. Eine solche gegenseitige Liebe charakterisiert die Freundschaft, welche im weiteren Sinne aus den verschiedensten Motiven erwachsen kann, in der wahren Bedeutung aber nur eine auf sittlichen Grundsätzen beruhende, von gegenseitiger Achtung und Überzeugung des herzlichsten, uneigennützigsten Wohlwollens getragene dauernde Liebe ist.

3. Der Haß ist das beunruhigende, oft verzehrende Unlustgefühl, welches mit der entschiedenen Abneigung gegen andere Personen verknüpft ist. Zunächst beginnt der Haß mit einem entschiedenen Mißfallen an der betreffenden Person. Gegenüber der Liebe des Verlangens zeigt er sich dann als entschiedenes Sträuben gegen die fremde, unser eigenes Wohlleben (scheinbar oder wirklich) gefährdende Persönlichkeit. Geht er in Übelwollen gegen die gehaßte Person über, so bildet er den Gegensatz zur Liebe des Wohlwollens. Der Haß erwächst aus dem Gefühle geschehener oder voraussichtlicher Störung unseres Wohllebens durch eine fremde Persönlichkeit. Erfolgt daraus ein hoher Grad von Widerwillen, so ist der Haß fertig; als dauernder Zustand heißt er Feindschaft. Ursachen des Hasses sind erlittene, sowie anderen zugefügte Beleidigungen, gekränkte Liebe und Freundschaft, Vorurteile, zeitliche Interessen u. dgl.) Der Haß geht bald auf einzelne, bald auf mehrere Personen- (Familien-, Standes-, National-, Sektenhaß u. s. w.) der allgemeine Menschenhaß (Misanthropie), diese teils aus körperlichen Leiden, teils aus traurigen Erfahrungen hervorgehende tiefe Verstimmung, welche nicht immer ein Übelwollen einschließt, ist in der Regel ein seelenkranker Zustand. Übrigens geht sowohl der Haß als auch die Liebe in weiterer Bedeutung nicht allein auf persönliche, sondern auch auf unpersönliche Wesen, auf alle Sachen, die unser Wohlgefallen und Begehren, oder unser Mißfallen und Verabscheuen erregen.

4. Unter den socialen Gefühlen nehmen eine hervorragende Stelle die sympathischen oder Mit-Gefühle ein, deren Grundformen Mitfreude, d. h. das Lustgefühl über fremdes Wohl, und Mitleid, d. h. das Unlustgefühl über fremdes Wehe, sind. Schon die Natur hat dafür gesorgt, daß der Mensch durch mimische Bewegungen (vgl. § 61, 2) seine Gefühle anderen Menschen nicht allein absichtlich, sondern auch absichtslos verrät und dadurch ihr Mitgefühl wachruft. Durch Wahrnehmung dieser Anzeichen fremder Gefühle, sowie durch Phantasievorstellung derselben erregen sich in uns ähnliche Gefühle. Wir freuen uns mit den Freudigen und trauern mit den Trauernden. Indessen ist die Mitfreude

seltener als das Mitleid. Denn erstere kann nur entstehen, wenn sie nicht durch das entgegengesetzte Gefühl des Neides behindert wird, was aber zumeist der Fall ist. Mitleid aber wird weniger behindert, weil das entgegengesetzte Gefühl der Schadenfreude seltener ist. Mitleid stellt sich bei jedem nicht ganz abgestumpften und verdorbenen Menschen leicht und unwillkürlich ein, Mitfreude aber wegen der Selbstsucht viel seltener. Daher ist die Mitfreude ungleich edler als das Mitleid. „Zum Mitleid", sagt Jean Paul, „gehört ein Mensch, zur Mitfreude ein Engel." Ein Analogon von Mitgefühl finden wir auch bei den vernunftlosen Tieren, aber ein eigentliches Mitgefühl nur bei dem selbstbewußten Menschen. Denn im Mitgefühl empfindet der Mensch allein seinen eigenen Zustand, und der fremde Gefühlszustand ist ihm bloß Veranlassung, in sich eine ähnliche Gefühlserregung zu wecken. Daher ist das Mitgefühl nicht vorhanden, wenn man sich des Unterschiedes der eigenen von der fremden Persönlichkeit nicht bewußt ist. Übrigens hängt die nähere Beschaffenheit des Mitgefühls sowohl von der Disposition des Mitfühlenden, als auch von seiner Beziehung zu der betreffenden fremden Persönlichkeit ab. Das Mitgefühl ist daher um so stärker und reiner, je gefühlvoller der Mensch angelegt und je reiner die Gefühlsseite in ihm entwickelt ist; je ähnlichere Zustände der Freude oder des Leides er selbst schon erlebt hat; je lebhafter er sich durch die Phantasie in die glückliche oder unglückliche Lage des Mitmenschen versetzen kann. Was ferner die Beziehung zu der fremden Persönlichkeit betrifft, so leuchtet ein, daß das Mitgefühl um so größer ist, je näher uns die fremde Persönlichkeit steht und je höher wir sie schätzen. Nach der Verschiedenartigkeit der Liebe modifiziert sich auch das Mitgefühl. Ist uns die fremde Person gleichgültig oder gar verhaßt, so regt sich das Mitgefühl entweder gar nicht, oder es entsteht das antipathische Gefühl des Neides, d. h. der Unlust über fremde Lust, sowie der Schadenfreude, d. h. der Lust über fremde Unlust. Es kann aber auch das Mitgefühl so abgestumpft oder irre geleitet sein, daß man, ohne eigentliche Abneigung gegen die fremde Persönlichkeit zu hegen, sich weidet an deren Schmerzen, ein Wonnegefühl über deren Qualen empfindet (Gladiatorenspiele u. dgl.).

Von den sympathischen Gefühlen muß man unterscheiden die sogen. Sympathie und Antipathie, d. h. das dunkle Gefühl des Hingezogenwerdens zu einer fremden Persönlichkeit oder des Abgestoßenwerdens von derselben in Folge des ersten flüchtigen Eindruckes. Hier ist es nicht der Gefühlszustand des Anderen, sondern seine ganze Individualität, welche uns, ohne daß wir sofort den Grund wissen, anmutet oder anwidert. Nicht selten mag eine gewisse Idiosyn-

krasie zu Grunde liegen, d. h. eine eigentümliche, abnormale Erregbarkeit durch gewisse sinnliche Wahrnehmungen (vgl. § 51, 2).

5. Dem Mitgefühl gegenüber steht als soziales Gefühl das Selbstgefühl. In weiterer Bedeutung sind alle Gefühle Selbstgefühle, weil Selbstaffektionen der Seele, im engeren und eigentlichen Sinne aber ist das Selbstgefühl das Innewerden der eigenen Kraft und Geltung, Würde und Bedeutung in Vergleich mit anderen Personen. Wir haben einen Trieb, wie zur Entfaltung und Vervollkommnung, so auch zur Geltendmachung des eigenen Daseins. Daher das erhebende Gefühl der Ehre, des Ruhmes, sowie das niederdrückende Gefühl der Unehre, der Schmach und Schande. Eigene äußere Handlungen, die unser Selbstgefühl herunterdrücken, unsere Geltung und Achtung bei Anderen vermindern, erregen das verwirrende Gefühl der Scham (z. B. Verstöße gegen den Anstand, gegen conventionelle Gebräuche, insbesondere moralische Vergehen, vgl. unten 6; man kann indes auch aus Mitgefühl mit einem anderen erröten). Die Selbstschätzung kann nun eine richtige und falsche, eine zu hohe und eine zu niedrige sein. In Folge dessen offenbart sich das Selbstgefühl in den entgegengesetzten Formen der Selbstachtung, oder der Selbstverachtung, der Bescheidenheit und Demut, oder der Anmaßung, der Eitelkeit und des Stolzes.

6. Endlich haben wir noch der moralischen Gefühle, sofern sie sozialer Natur sind, Erwähnung zu thun. Die Forderungen des Gewissens und die hiermit verknüpften Gefühlsregungen beziehen sich nicht allein auf das individuelle, sondern auch auf das soziale Leben. Wir haben gegenseitige, vom Gewissen vorgeschriebene oder gebilligte Pflichten und Rechte und ein damit verbundenes Pflichts- und Rechtsgefühl. Jenes treibt uns an, unseren Verpflichtungen gegen andere nachzukommen und beruhigt uns, wenn wir ihnen nachgekommen sind; dieses erfüllt mit Lust oder Unlust, sowohl wenn unsere Rechte von anderen, als auch wenn anderer Rechte von uns geachtet oder mißachtet werden. — Das Gefallen am sittlich Guten und das Mißfallen am sittlich Bösen regt sich nicht allein bei unseren eigenen in Beziehung zu anderen stehenden Handlungen, sondern auch bei der Wahrnehmung fremder Handlungen, weil sie zu dem, was sie nach den Forderungen des Gewissens sein sollen, entweder stimmen oder nicht stimmen. Jede sittlich gute That und jede tugendhafte Gesinnung erfreut und rührt uns, sowie jede das Recht verletzende, die Tugend verhöhnende Handlung uns mit Unwillen und Entrüstung erfüllt, und zwar in dem Grade, als die sittliche oder unsittliche Handlung Bedeutung hat, und als wir selbst sittlich entwickelt sind. — Der Wächter unseres moralisch-socialen Lebens ist die sittliche

Scham, jenes in der Schamröte sich äußernde Gefühl der Verlegenheit und Verwirrung, wenn unsere sittliche Würde und Achtung anderen gegenüber in Gefahr ist, verletzt zu werden, oder durch entdeckte Fehltritte wirklich verletzt sich zeigt. Sie zeigt sich am stärksten in der Sphäre der Sittsamkeit (Keuschheit) und der Wahrhaftigkeit, diesen Grundpfeilern der socialen Ordnung.

§ 66. Die religiösen Gefühle.

1. Während die individuellen Gefühle Affektionen der Seele durch ihre in keiner Beziehung zu anderen Seelen stehenden Zustände, und die socialen Gefühle Erregungen der Seele in Folge ihrer Beziehung zu anderen Menschenseelen sind, kennzeichnen sich die religiösen Gefühle als Affektionen der Seele durch ihre Beziehung zu Gott. Schon das Gewissen und das hiermit verknüpfte moralische Gefühl involviert eine Beziehung zu Gott, aber eine mittelbare, sofern das Gewissen ein von Gott uns mitgegebener Wegweiser zu unserer wahren Vollkommenheit ist. Das religiöse Gefühl aber ist ein unmittelbares Innewerden unserer Beziehung zu Gott, dem Urgrunde und Endziele unseres Seins und Lebens. Wir besitzen einen angestammten religiösen Sinn, welcher sich im religiösen Gefühle kund thut.

2. Das religiöse Gefühl hat eine doppelte Seite: einmal geht es der bestimmten Gotteserkenntnis voraus, sodann folgt es derselben nach. In ersterer Beziehung hat das religiöse Gefühl die mehr unklare Form des Unbefriedigtseins mit dem Vergänglichen, Hinfälligen, Endlichen, sowie des dunklen Ahnens des Unvergänglichen, Unbedingten, Unendlichen und der Abhängigkeit von demselben. In dieser Gestalt gehört es zum Wesen der menschlichen Natur, welcher ein angestammter religiöser Trieb eignet, ein unbestimmtes Suchen und Sehnen nach dem wahren (ewigen und unendlichen) Gute, das allein unseren Glückseligkeitstrieb befriedigen kann.

3. Ist das religiöse Gefühl in der genannten Form eine dunkle Anticipation des Gottesbewußtseins, so zeigt es sich in der zweiten Gestalt auf Grundlage des Gottesbewußtseins in den bestimmten Gestalten der Ehrfurcht, Bewunderung und Anbetung der unendlichen Macht und Größe Gottes; der Liebe zu seiner unerfaßlichen Vollkommenheit und Güte; der Dankbarkeit für seine Wohlthaten, des ungeteilten Hingegebenseins an seine Liebenswürdigkeit in der Andacht, des vollkommenen Befriedigtseins endlich durch die Hingabe an Gott in der Gottseligkeit.

4. Der angestammte religiöse Sinn ist einer mehr oder weniger vollkommenen Entwicklung, sowie einer wahren und falschen Ausbildung fähig. Dadurch ist der Wert oder Unwert unserer religiösen Gefühle bedingt. Hierbei kommen zwei Momente in Betracht. Erstlich hängt der Wert unserer religiösen Gefühle von der Richtigkeit und Vollkommenheit unserer Gotteserkenntnis, sowie des durch diese bedingten religiösen Glaubens ab. Dem Aberglauben können nur falsche religiöse Gefühle entsprießen, die häufig zum Fanatismus anwachsen. Sodann kommt es auf die Seelendisposition an, ob die religiösen Gefühle echt oder unecht sind. Gefühlsverweichlichung und Überspanntheit der Phantasie disponieren zur religiösen Schwärmerei. Geschlechtliche Verirrungen, das Gefühl des Verlassen- und Getäuschtseins, führen nicht selten zur Frömmelei und Andächtelei.

c) Die Affekte.

§ 67. Beschaffenheit derselben im allgemeinen.

1. Im Gefühlsleben treten gewisse Zustände auf, welche wegen ihrer Eigenartigkeit noch einer besonderen Erörterung bedürfen. Wir nennen sie Affekte. Diese sind im allgemeinen ungewöhnlich starke Gefühle. Aber nicht jedes ungewöhnlich starke Gefühl ist schon ein Affekt. Denn es giebt Gefühle von großer innerer Stärke, welche die Seele tief durchdringen (z. B. innige Liebe, ein tiefes Wahrheits-, Ehr- und Rechtsgefühl u. dgl.) und doch den Charakter des Affekts nicht haben. Affekt ist ein sehr starkes Gefühl, welches die Seele gewaltsam erschüttert und das Gleichgewicht des Innenlebens plötzlich aufhebt. Überlegung und Selbstbestimmung wird durch eine solche plötzliche Gefühlsaufwallung gehemmt oder momentan unmöglich gemacht. Affekte sind also Äußerungen des Gefühlsvermögens, nicht aber des Strebungsvermögens. Man faßt mitunter den Affekt als eine heftige, starke Bewegung des Strebens nach einem Gute oder gegen ein Übel auf. Nun stellen sich unverkennbar solche Seelenerschütterungen infolge eines heftigen, leidenschaftlichen Begehrens sehr leicht ein. Aber daraus folgt nicht, daß Affekte und heftige Begierden identisch seien (vgl. § 49, 2). Wir sehen im Gegentheile häufig genug Affekte auftreten, ohne daß irgend ein Begehren dabei vorhanden ist. Wahrnehmungen oder Vorstellungen, welche sich ganz unerwartet einstellen, regen die Seele mitunter so auf, daß sie zu gar keinem Streben oder Sträuben übergehen kann (z. B. der Anblick einer prachtvollen Naturerscheinung erfüllt

die Seele mit Entzücken, ohne irgend ein Verlangen zu erregen; der Schrecken bei einer plötzlich einbrechenden Gefahr lähmt alle Thatkraft; der Schmerz bei einer ganz unerwarteten Trauernachricht tritt ohne irgend ein Streben auf). Zuweilen sind solche Affekte allerdings Veranlassungen zu Strebungen, aber fallen durchaus nicht mit ihnen zusammen. Erst wenn die Erschütterung der Seele nachläßt, und infolge dessen ein zu begehrendes Gut oder zu verabscheuendes Übel vorgestellt wird, schickt sich die Seele zum Streben oder Sträuben an.

2. Weil der Affekt eine Seelenerschütterung ist, wodurch die Seele augenblicklich außer sich gerät, so wirkt er auch mächtig auf das organische Leben ein, indem er das Gehirn erschüttert und infolge dessen durch Erregung der Bewegungsnerven die einzelnen Glieder des Leibes aufregt. Es giebt wohl keinen Affekt, welcher sich nicht körperlich äußert, nicht als wenn diese Verkörperung des Affektes zum Wesen desselben gehörte. Denn wie jedes Gefühl, so ist auch der Affekt an sich ein rein seelischer Akt, welcher zu seinem Zustandekommen keiner Mitwirkung eines körperlichen Organes bedarf. Aber wegen der Stärke und Heftigkeit, womit er die Seele erschüttert, hat er naturgemäß eine Erschütterung des Körpers zur Folge. Was oben (§ 61, 2) über die Rückwirkung der Gefühle auf den Organismus bemerkt wurde, gilt vorzüglich von den Affekten. Vom Gehirn aus verbreitet sich die leibliche Bewegung auf das Muskel- und Gefäßsystem, also zunächst auf die Gesichtsmuskeln, dann auf die Nerven des Schlundes, der Stimm- und Atmungsorgane, des Herzens, der Eingeweide und der äußeren Extremitäten. Dabei ist die leibliche Erregung qualitativ verschieden je nach der Verschiedenheit der Affekte (Erblassen vor Schreck, Herzklopfen bei der Furcht, keuchender Atem im Zorn u. dgl.). Affekte können Geistesstörungen, ja plötzlichen Tod zur Folge haben durch Lähmung des Gehirns oder des Herzens, sowie durch Blutergießung aus den überfüllten Gefäßen. Auffallend ist die Einwirkung einzelner Affekte auf verschiedene vegetative Organe. So wirkt der Zorn auf die Leber, der Ärger auf die Galle, die Furcht auf die Nieren u. dgl. Indem die Absonderungsthätigkeit dieser Organe durch die betreffenden Affekte sich verändert, werden die Säfte verschlechtert, durch übermäßige Beimischung von Galle verbittert und mitunter recht eigentlich vergiftet. So wirkt die Milch von zornentbrannten oder gramerfüllten Frauen auf den Säugling nachteilig, nicht selten gefährlich[1]. — Umgekehrt haben körperliche Bewegungen eine

[1] In der deutschen Klinik (1855, 11) wird von einem Falle in Münster berichtet, wo ein Soldat mit einer Unteroffiziersfrau in heftigen Streit geriet. Von

rückwirkende Kraft auf den Affekt. Lautes Sprechen und ungestümes Gestikulieren steigert die innere Erregung zum Affekt. Man braucht nur die Geberden des Zornigen nachzumachen, die Stirn zu runzeln, die Faust zu ballen und heftig zu sprechen, so stellt sich bald das Gefühl des Zornes wirklich ein. Man redet sich in den Zorn hinein. Schon der Anblick eines Aufgeregten wirkt aufregend auf die Seele.

3. Veranlassungen zu Affekten sind Vorstellungen, welche durch ihr plötzliches Auftreten sowie durch ihren gewichtigen Inhalt den augenblicklichen Gedankenlauf unterbrechen, die Seele heftig erschüttern und fortreißen. Solche Vorstellungen können äußere Wahrnehmungen (Wahrnehmung irgend eines freudigen oder traurigen Ereignisses), oder reproduzierte, oder Phantasie-Vorstellungen, oder Gedanken sein (das plötzliche Einfallen eines früheren Ereignisses, ein erheiterndes oder erschreckendes Phantasiebild, ein aufsteigender Zweifel, ein entdeckter Mißgriff u. dgl.). Übrigens hängt es wesentlich von der Seelendisposition (ihrer angestammten oder angewöhnten Reizbarkeit, ihrer augenblicklichen Stimmung, leidenschaftlichen Verfassung) ab, ob eine Vorstellung sie in Affekt bringt oder nicht. Auch die Leibesdisposition kommt hier in Betracht. Veränderte Blutmischung, Überfluß des Arterien- oder des Venenblutes disponiert zu aufregenden oder niederdrückenden Affekten. Daher ist der Schwindsüchtige zu ganz anderen Affekten geneigt als der Hypochondrist; daher auch die eigentümlichen Stimmungen zu Affekten während der Pubertätsentwicklung, der Schwangerschaft u. dgl.

4. Der Verlauf der Affekte vom ersten stürmischen Auftreten bis zur wiederkehrenden Seelenruhe ist von kurzer Dauer. Plötzlich bestürmt und überwältigt der Affekt die Seele und erreicht rasch seinen Höhepunkt, wo er das Bewußtsein mehr oder weniger vollständig unterbricht und die Thatkraft lähmt (der höchste Affekt ist stumm). Auf dieser Höhe hält er sich nicht lange, sondern macht schnell die entgegengesetzte sinkende Bewegung; die Seele kommt wieder zur Besinnung, das zerstörte Gleichgewicht ist wieder hergestellt. Eben weil die Seele durch den Affekt zu sehr angestrengt ist, so muß notwendig rasche Abspannung und Ruhe folgen. Dabei besteht, daß ein Affekt in kurzem Zeitraume wieder und wieder aufsteigt, wobei er aber niemals lange anhält.

5. In Bezug auf den Wert der Affekte muß man den sittlichen

Wut entbrannt, wirft die Frau den Soldaten zur Thür hinaus und schließt sich in heftigster Aufregung ein. Da ihr in der Wiege liegendes halbjähriges Kind aufgewacht ist und schreit, so nimmt sie es heraus und giebt ihm die Brust. Das Kind bekommt gleich darauf Krämpfe und stirbt auf dem Schoße der Mutter.

und den physischen Wert unterscheiden. Der sittliche Wert bestimmt sich nach den sittlichen Motiven, welche dem betreffenden Affekte zu Grunde liegen. Liegen die Veranlassungen zu einem Affekte ganz außerhalb des freien Willens (z. B. Affekte des Schreckens, der Angst infolge von plötzlichen Ereignissen), so ist derselbe nicht imputabel. Unterliegen aber die Veranlassungen dem freien Willen, so sind die Affekte sittlich, wenn die Motive sittlich sind, z. B. entzückende Freude über eine sittlich gute That; heiliger Zorn über ein ruchloses Werk; bitterer Schmerz über eigene und fremde Vergehungen. Sind die Motive unsittlich, so ist auch der Affekt verwerflich, z. B. Affekte als Ausbrüche von Leidenschaften. Betreffs des physischen Wertes (der Nützlichkeit oder Schädlichkeit für das leiblich-seelische Leben) läßt sich im allgemeinen behaupten, daß angenehme Affekte das Leben erweitern, den Lebensmut steigern und auch die leiblichen Kräfte erhöhen; dagegen unangenehme Affekte das Leben verengen, den Lebensmut niederdrücken und auch die leiblichen Kräften lähmen. Dabei kommt aber wesentlich die Stärke der Affekte in Anschlag. Zwar ist jeder Affekt ein starkes Gefühl, aber der eine ein stärkeres als der andere. Sehr heftige Affekte, welche den Menschen ganz aus der Fassung bringen und ihn bewußtlos hinreißen, sind stets schädlich. Daher soll der Mensch eine solche Herrschaft über sich gewinnen, nicht zwar, daß er eine vollständige Affektlosigkeit oder stoische Apathie erlange, welche über nichts staunen, über nichts sich ereifern kann, sondern daß er sich niemals von Affekten fortreißen lasse. Zur Beherrschung eines Affektes, wenn er erregt ist, dient die Reflexion über den Wert oder Unwert desselben, Vermeidung von Vorstellungen, welche denselben nähren können, Erregung eines entgegengesetzten Affektes, Annahme einer Körperstellung, welche der Natur des betreffenden Affektes entgegen ist (z. B. sich Setzen beim Ausbruche des Zornes).

§ 68. Einteilung der Affekte.

1. Die Affekte, weil Gefühle, sind nach ihrem Tonus entweder angenehme oder unangenehme, entweder starke Lust- oder starke Unlustgefühle. Wir können sie ferner nach ihrem Inhalte in individuelle, sociale und religiöse Affekte teilen. Um hier nicht schon Gesagtes zu wiederholen, nehmen wir als Einteilungsgrund die charakteristische Eigenschaft der Affekte, nämlich ihre erschütternde Stärke und deren Einwirkung auf das seelisch-leibliche Leben. Dann zeigt sich, daß sie das Seelen- und Leibesleben entweder aufregen und stärken, oder niederdrücken und schwächen. Jene nennen wir *rüstige* (sthenische nach Kant), diese *schmelzende* (asthenische).

2. Die rüstigen Affekte erweitern, erheben das seelisch-leibliche Leben. Sie steigern das Seelenleben, fordern die Thatkraft der Seele heraus, wecken heftige Strebungen oder Sträubungen. Sie regen auch den Organismus mächtig auf, stärken die Nerven, erweitern die Arterien und beschleunigen den Blutumlauf. Dahin gehört die freudige Überraschung, der Freudenrausch, das Entzücken, das Erstaunen, die Begeisterung, die Schwärmerei; ferner der Zorn, der Groll und Ingrimm. — Die schmelzenden Affekte beengen, belasten und schwächen das seelisch-leibliche Leben. Sie drücken das Kraftgefühl der Seele nieder, erschlaffen das Streben und Wollen und vermindern die Spannkraft der Muskeln. Dies zeigt sich bei der schmerzlichen Überraschung, der Furcht und Angst, dem Schrecken, dem Entsetzen, der Reue und der Verzweiflung.

Die Alten teilten die Affekte und (da sie diese identifizierten mit Gefühlen überhaupt und die Gefühle in Begierden aufgehen ließen) die Gefühle oder Begierden in konkupiscible und in irascible. Das Gut oder Übel nämlich, welches Streben oder Widerstreben erregt, stellt sich (nach den Alten) entweder einfach als Gut oder Übel dar, oder als ein solches Gut oder Übel, zu dessen Erreichung oder Abwehr Schwierigkeiten und Hindernisse überwunden werden müssen (bonum et malum vel simpliciter vel arduum). Auf das bonum et malum simpliciter gehen die konkupisciblen, auf das bonum et malum arduum die irascibilen Affekte. Jene sind der Reihe nach Liebe und Haß, Verlangen und Abscheu, Freude und Trauer. (Denn zuerst entsteht Liebe, d. h. Wohlgefallen an dem erkannten Gut, dann Verlangen nach demselben, endlich Freude über den Besitz desselben; ebenso ist das Erste, was sich bei einem erkannten Übel regt, Haß desselben, dann folgt Abscheu, endlich Trauer, wenn das Übel nicht abgewendet ist.) Die irascibilen Affekte, diese Vorkämpfer der konkupiscibilen, sind der Reihe nach Hoffnung und Verzagen, Mut und Furcht, endlich Zorn. (Denn die Seele sieht ein, daß sie die Hindernisse entweder überwinden werde oder nicht d. h. sie hofft oder verzagt; der Hoffnung folgt Mut, dem Verzagen Furcht; die letzte Kraftanstrengung ist der Zorn.) Vgl. Morgott, Die Theorie der Gefühle im Systeme des hl. Thomas. — Dieser Einteilung können wir schon deshalb das Wort nicht reden, weil dabei von der Voraussetzung ausgegangen wird, daß Fühlen und Streben identisch seien. Wohl sind in den Zuständen der Liebe, des Verlangens, der Hoffnung, sowie des Hasses, des Abscheues, der Furcht u. s. w., Gefühl und Strebung innig verschmolzen, aber daraus folgt nicht, daß ihnen nur Eine Thätigkeitsweise zu Grunde liege; aus dem bloßen Begehrungsvermögen lassen sie sich allein nun und nimmer begreifen. Man kann ferner zugeben, daß das Verhalten der strebenden und dabei fühlenden Seele betreffs eines erkannten Gutes oder Übels in der oben genannten Reihenfolge der Innenzustände ganz richtig angegeben ist; aber die ganze Einteilung ist nicht einmal für die Strebungen, geschweige denn für die Gefühle, zureichend. Vollends unhaltbar scheint die (freilich schon von Suarez aufgegebene) Unterscheidung eines konkupiscibilen und irascibilen Begehrungsvermögens zu sein. Denn verschiedene Objekte erheischen nur dann verschiedene Seelenvermögen, wenn sie ein verschiedenartiges Verhalten der Seele bedingen. Nun sind die Objekte des Strebens das Gut und

das Übel. Die geringere oder größere Schwierigkeit des Erreichens von jenem oder des Vermeidens von diesem erfordert zwar ein verschieden gesteigertes Streben oder Sträuben, aber kein verschiedenartiges Verhalten der strebenden Seele.

§ 69. Affekt und Leidenschaft.

1. Affekte und Leidenschaften sind nahe verwandte und sehr häufig eng verbundene Zustände. Beide sind Zuständlichkeiten von ungewöhnlicher Stärke, welche auf das geistige und leibliche Leben einen großen, meist nachteiligen Einfluß ausüben und häufig Ursache von Seelen- und Leibeskrankheiten sind. Die Leidenschaften sind ein vulkanischer Boden für das Hervorbrechen von Affekten. Denn indem eine herrschende Leidenschaft unersättlich nach Vermehrung ihrer Genüsse strebt, ruft sie in der Seele stürmische Aufwallungen hervor, wenn sie plötzlich auf Hindernisse ihres Strebens stößt. Umgekehrt setzen Affekte, welche häufig auftreten, die Seele und die Nerven allmählich in eine sehr reizbare Disposition und machen sie für leidenschaftliche Strebungen und Sträubungen besonders geeignet.

2. Trotz dieses engen Zusammenhanges der Affekte und Leidenschaften darf man doch beide nicht identifizieren. Denn sie entspringen aus verschiedenen Quellen, die Affekte aus dem Gefühls-, die Leidenschaften aus dem Begehrungsvermögen, und bekunden auch in ihrem Verlaufe einen ganz verschiedenen Charakter:

a) Die Affekte entstehen plötzlich, überfallen gleichsam die Seele in ihrer ganzen Heftigkeit, erreichen schnell ihren Höhepunkt und gehen bald vorüber. Die Leidenschaften entstehen nach und nach, wachsen in dem Maße, als sie Befriedigung finden, wirken anhaltend und sind nur nach langer, mühsamer Anstrengung zu überwinden. Affekte sind dem Wasser vergleichbar, welches den Damm durchbricht, Leidenschaften dem Strome, welcher in seinem Bette sich immer tiefer eingräbt.

b) Affekte werden durch öftere Wiederholung geschwächt. Wie Gefühle überhaupt durch Wiederholung ihre Frische verlieren und sich abstumpfen, so mindert sich auch die erschütternde Macht der Affekte, je öfter sie eintreffen. Die Leidenschaften dagegen gewinnen immer mehr an Stärke, je öfter ihnen Befriedigung zu teil wird.

c) Die Affekte reißen den Menschen augenblicklich fort, gestatten keine Zeit zum Nachdenken und Ueberlegen und äußern sich ehrlich und offen. Die Leidenschaften lassen es nicht an Nachdenken und Ueberlegen, an scharfsinnigem Erwägen von Mitteln und Plänen fehlen; sie wirken dabei, um desto sicherer ihr Ziel zu erreichen, hinterlistig und versteckt.

d) „Der Affekt wirkt auf die Gesundheit wie ein Schlagfluß, die Leidenschaft wie eine Schwindsucht," sagt Kant. Jener erschüttert plötzlich den Organismus; diese nagt, gleich einer chronischen Krankheit, an der Gesundheit und richtet sie nach und nach zu Grunde.

Vgl. über den Unterschied von Affekt und Leidenschaft Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.

3. Diese Grundverschiedenheit des Affektes und der Leidenschaft hat ihre volle Geltung, wenn beide für sich, abstrahiert von einander, betrachtet werden. Aber in Wirklichkeit sind beide häufig enge verbunden, und in ihrer konkreten Vereinigung teilen sie sich von ihrer Eigentümlichkeit gegenseitig mit. Die Leidenschaft ist an sich schleichend und versteckt, durch die zugehörigen Affekte jedoch erhält sie eine offene Seite; die leidenschaftliche Hitze entladet sich unwillkürlich in stürmischen Affekten. Die Leidenschaft vermag allerdings den Affekt zurückzuhalten (z. B. den tödlichen Haß zu verbergen), aber dieser bleibt aufbewahrt und bricht dann bei Gelegenheit um so furchtbarer los. Darnach muß auch der Satz: „Wo viel Affekt, da ist wenig Leidenschaft" beschränkt werden. Man kann zugeben, daß ein Herz, welches empfänglich für jeden Eindruck, sehr leicht den verschiedensten Gefühlswallungen hingegeben ist, nicht wohl unter der Herrschaft einer entschiedenen Leidenschaft stehe. Dagegen, wo eine Leidenschaft herrschend geworden ist, da kann sie eine Menge von Affekten im Gefolge haben.

d) Das Gemüt.

§ 70.

1. Wir haben wiederholt auf den engen Zusammenhang zwischen Fühlen und Streben hingewiesen. Wegen dieses Zusammenhanges hat die Sprache für beide Arten von Innenzuständen das gemeinschaftliche Wort Gemüt und versteht darunter das Princip des Fühlens und Strebens im Gegensatze zum Geiste, dem Princip des Erkennens. Gemüt bezeichnet also kein besonderes Seelenvermögen, sondern das Gesamtverhalten der fühlenden und durch Gefühle zu Strebungen angeregten Seele. Dieses Verhalten kann aber nach einer doppelten Seite hin betrachtet werden. Sofern es nach außen in einem kräftigen Streben und Handeln hervortritt, erscheint es als Mut; sofern es im Innern der Seele als subjektive Erregung sich kund giebt, ist es vorzugsweise Gemüt. In diesem Sinne nennen wir denjenigen gemütlich, welcher ein empfängliches Herz hat für Gefühlseindrücke,

insbesondere für Mitgefühle; dagegen denjenigen gemütlos, welcher bloß nach außen hinstrebt und wirkt, um selbstsüchtige Zwecke zu erreichen, aber unfähig ist, in der Innerlichkeit seines Gefühlslebens an Personen und Dingen Anteil zu nehmen. Daher ist Vergessen seiner selbst und liebende Hingebung das Wesen aller echten Gemütlichkeit, wohingegen Selbstsucht und Abgeschlossenheit die Gemüt- oder Herzlosigkeit kennzeichnet. Gemütsbewegungen werden jene Gefühlserregungen genannt, welche die Seele sehr stark affizieren, nämlich die Affekte, insbesondere die einer Leidenschaft angehörigen Affekte. Gemütsruhe dagegen bedeutet das Freisein sowie das Unempfänglichsein für leidenschaftliche Aufwallungen.

2. Kein Mensch ist ohne Gemüt, weil nicht ohne Fühlen und Streben; aber durch nichts unterscheiden sich die Menschen mehr als durch ihr Gemüt. Diese Gemütsverschiedenheit ist sowohl angestammt als auch angebildet, und man nennt sie Gemütsart. Dieselbe ist teils durch die Beschaffenheit der Gefühle und Strebungen, für welche die Seele vorherrschend erregbar ist, teils durch die Weise der Erregbarkeit des Fühlens und Strebens bestimmt.

a) In ersterer Beziehung unterscheidet man ein heiteres und finsteres, ein munteres und trübes Gemüt, je nachdem die Seele für angenehme, aufheiternde, oder für unangenehme, niederdrückende Gefühle und Strebungen hervorragend empfänglich ist; ferner ein tiefes und flaches Gemüt, je nachdem die Seele für die höheren, geistigen, tiefer liegenden Interessen Sinn hat und leicht begeistert wird, oder nur von dem Nächstliegenden, zumal dem sinnlich Angenehmen, sich affizieren läßt; endlich ein geselliges und sich abschließendes Gemüt, je nachdem das Herz sich den Mitmenschen leicht aufschließt, an ihren Angelegenheiten Anteil nimmt, recht eigentlich gemütlich ist, oder sich gegen Andere und deren Interessen abschließt, minder oder mehr gemütlos sich verhält.

b) In betreff der Weise, wie die Gefühls- und Strebekraft erregt wird, zeigt sich bei dem einen Menschen eine schnelle, bei dem anderen eine langsame Erregbarkeit des Fühlens und Strebens; bei dem einen ein intensiv starkes, bei dem anderen ein intensiv schwaches Fühlen und Streben. Diese verschiedene Weise der Erregbarkeit des Gemütes bildet die Grundlage der Temperamente, welche unten (§ 72) zur Sprache kommen werden.

Dritter Teil.

Modifikationen der allgemein menschlichen Seelenzustände.

§ 71. Übersicht.

1. Bisher sind die bewußten Innenzustände nach ihrem allgemeinen Vorhandensein in jeder Menschenseele als einer vorstellenden, strebenden und fühlenden der Behandlung unterzogen. Offenbar ist dieser Standpunkt ein abstrakter; — denn in Wirklichkeit ist jede Menschenseele als Individuum verschieden von allen anderen Seelen und hat ihre individuellen, den Zuständen anderer Seelen ungleiche und diesen unmittelbare Innenzustände; aber er ist ein berechtigter Standpunkt; — denn trotz der individuellen Verschiedenheit haben die Innenzustände auf Grund der menschlichen Natur als solcher bei allen Menschen etwas Gemeinsames oder Gleichartiges. Diesen Standpunkt der abstrakten Allgemeinheit können wir in der Wissenschaft der Psychologie auch gar nicht aufgeben; denn die Innenzustände jedes menschlichen Individuums im Konkreten zu behandeln, wäre eine unlösbare Aufgabe. Wohl aber läßt sich der Standpunkt der Allgemeinheit verengern, indem man die Menschheit in Klassen teilen kann, die ein gemeinsames psychisches Verhalten aufweisen. Dieses Verhalten beruht auf psychischen und physischen Sonderbedingungen, durch welche sich die betreffenden Menschenklassen von einander unterscheiden, und es kennzeichnet sich als eine den verschiedenen Klassen gemeinsame Modifikation der allgemein menschlichen Innenzustände.

2. Nun lassen sich solche Klasseneinteilungen machen, welche auf alle Menschen ohne Ausnahme gehen, und solche, welche nur Teile der Menschheit umfassen. Darnach gibt es Modifikationen, welche sich an jedem Menschen ausgeprägt finden, aber verschieden sind nach den verschiedenen Einteilungen, und Modifikationen, welche nur bei einzelnen Menschenklassen, bei den übrigen Menschen aber gar nicht vorkommen.

3. Die Modifikationen, welche bei allen Menschen vorkommen, gehören dem normalen Seelenleben an, sofern sie das Bewußtsein nicht stören noch aufheben, sondern nur die Bethätigungsweise des bewußten Seelenlebens eigentümlich gestalten; es sind die Modifikationen der Temperamente, des Geschlechts, der Lebensalter, der Rassen-, Stammes- und

Standesunterschiede. Jene Modifikationen dagegen, welche nur bei einzelnen Menschenklassen angetroffen werden, fallen in den Bereich des abnormalen Seelenlebens, sofern sie eine Störung, eine zeitweilige oder dauernde Aufhebung des bewußten Seelenlebens bedingen; dahin gehören der Somnambulismus, das Hellsehen, das zweite Gesicht und die Seelenkrankheiten.

I. Modifikationen, die an jedem Menschen ausgeprägt sind.

§ 72. Die Temperamente.

1. Die Modifikationen der allgemeinen Seelenzustände beziehen sich weniger auf das Erkennen als auf das Fühlen und Streben, also weniger auf den Geist als auf das Gemüt. Nicht so sehr in der Art und Weise des Erkennens, als vielmehr in der Weise des Fühlens und Strebens prägt sich die Eigentümlichkeit der Einzelseele aus. Hier zeigt sich nun zunächst, daß das Gemüt, dieser Inbegriff des Fühlens und Strebens, bei dem einen leicht, bei dem anderen nur langsam; bei diesem tief, bei jenem nur flach erregbar ist. Diese verschiedene Art der Erregbarkeit des Gemütes oder die Weise, wie die Seele zum Fühlen oder Streben gestimmt (temperiert) ist, nennen wir das Temperament. Im Grunde genommen hat jeder Mensch sein eigenes Temperament; aber dieses, weil individuell, kann nicht Objekt der Wissenschaft sein. Betrachten wir aber die Grundzüge der individuellen Temperamente, und gruppieren wir sie nach ihrer Ähnlichkeit, so lassen sie sich sämtlich in vier Klassen teilen, welchen schon das Altertum, indem es willkürliche Theorien mit guter Beobachtung verknüpfte, ihre bleibenden Namen gegeben hat: das sanguinische, das cholerische, das melancholische und das phlegmatische Temperament. Das sanguinische Temperament kennzeichnet sich durch eine schnelle, aber flache, das cholerische durch eine schnelle und tiefe, das melancholische durch eine langsame, aber tiefe, das phlegmatische endlich durch eine langsame und flache Gemütserregbarkeit. Da nun das Gemüt oder das Fühlen und Streben in inniger Wechselbeziehung zum Geiste oder zum Vorstellen steht, so hat die verschiedene Erregbarkeit des Gemütes auch ein verschiedenes Verhalten des vorstellenden Geistes zur Folge.

2. Das sanguinische Temperament kennzeichnet sich also durch eine schnelle, aber flache Gemütserregbarkeit. Der Sanguiniker wird leicht, aber nicht nachhaltig erregt und bewegt. Selbst wenn sein Fühlen und Streben für den Augenblick heftig auftritt, so geht es doch nicht tief

und verschwindet bald. Eine Folge davon ist leichter Wechsel der Gemütsaffektionen; denn weil die Seele für keinen Eindruck entschieden eingenommen wird, so wendet sie sich rasch zu neuen und wieder neuen Eindrücken hin. Lebhafte, aber flüchtige Wahrnehmungen, sich leicht hingebende Allseitigkeit für die verschiedensten Eindrücke, Geschäftigkeit der Phantasie, Neugierde, ein mehr witziges als scharf- und tiefsinniges Denken, ein leichter Sinn, Unbeständigkeit des Entschließens und Handelns, viel Unternehmungslust ohne Ausdauer sind mit dieser Gemütsbeschaffenheit vergesellschaftet. Leichtsinn, Eitelkeit, Flatterhaftigkeit, Zerstreuungs- und Genußsucht, Mutwille und Schalkhaftigkeit, Untreue in der Liebe, sowie andererseits Gemütlichkeit, Geselligkeit, Teilnahme, Lenksamkeit, Frohsinn sind die Schatten- und Lichtseiten dieses Temperaments.

3. Das cholerische Temperament bekundet sich in einer schnellen und tiefgehenden Erregbarkeit des Fühlens und Strebens. Das Gemüt des Cholerikers ist so leicht erregbar wie das des Sanguinikers, aber nicht für so viele und vielerlei Wahrnehmungen und Vorstellungen. Denn die Eindrücke gehen tief in die Seele und fordern ihre ganze Thatkraft heraus; sie treiben den Willen rasch zum Entschlusse und zur energischen Ausführung desselben. Daher ist ein rascher Gefühlswechsel, ein flüchtiges Eilen zu neuen Vorstellungen, ein unbeständiges Wechseln der Entschlüsse und Handlungen ausgeschlossen. Aber für alles, was dem beabsichtigten Zwecke dienlich erscheint, zeigt der Choleriker ein reges Interesse und einen scharfsinnigen Verstand. Für entschiedene Leidenschaften ist der Choleriker weniger empfänglich; wenn er aber Leidenschaften in sich aufkommen läßt, so werden sie leicht stark; die Hindernisse, welche seinen Plänen entgegentreten, rufen stürmische Affekte (des Zornes und Ärgers) hervor. Neben den guten Eigenschaften der Offenheit, der Hochherzigkeit, des Mutes und der Tapferkeit, finden sich beim Choleriker häufig Anmaßung, Eigensinn, Verwegenheit, Stolz und Herrschsucht.

4. Dem melancholischen Temperament eignet eine langsame, aber tiefgehende Gemütserregbarkeit. Der Melancholiker grübelt über den Wert der Gefühlseindrücke, läßt nur wenige in seinem Herzen langsam einwurzeln, diese wenige aber tief eindringen. In der Außenwelt findet er wenig Genuß, versenkt sich daher in sein inneres Seelenleben und ist zur Einsamkeit geneigt. Unpraktisch im Leben und unentschieden in seinen Entschlüssen, ist er furchtsam, argwöhnisch und mißtrauisch gegen andere. Unangenehme Ereignisse und traurige Erfahrungen stimmen ihn leicht zur Schwermut und zur Bitterkeit gegen die Mitmenschen. Hat er einmal einen Entschluß gefaßt, so hält er ihn mit großer Zähigkeit fest, so daß, wenn das Ziel nicht erreicht wird, mitunter eine Störung des nor-

malen Seelenlebens eintritt. Es findet sich beim melancholischen Temperament sinniges, tiefes Denken, Hang zum Grübeln, zu fixen Ideen zur Einsamkeit und zur Schwermut; ferner Argwohn, Tadelsucht, Bedenklichkeit, welche es nur schwer zum Handeln kommen läßt, aber auch Treue, Beharrlichkeit, Geduld und Ergebung.

5. Das phlegmatische Temperament charakterisiert sich durch langsame und flache Erregbarkeit des Fühlens und Strebens. Die Wahrnehmungen und Vorstellungen affizieren den Phlegmatiker weder rasch noch tief; für Mitgefühl, Wohlwollen und Freundschaft ist er weniger empfänglich, zu heftigen Leidenschaften und Affekten nicht geneigt. Er liebt Ruhe und Bequemlichkeit, scheut Thätigkeit und Anstrengung. Bedächtigkeit im Urteilen, Besonnenheit im Handeln, Verträglichkeit im Umgange, sowie Neigung zur Unthätigkeit, zum Wohlleben und Geize sind Vorzüge und Mängel dieses Temperaments.

6. In die genannten vier Temperamentsklassen teilen sich die Menschen nicht in der Weise, daß jeder Einzelmensch nur Einer Klasse angehört, also entweder nur Sanguiniker oder nur Choliker u. s. w. ist. Vielmehr kommen in der Wirklichkeit die mannigfachsten Mischungen von Temperamentseigentümlichkeiten vor. Entschieden ausgeprägte Temperamente sind verhältnißmäßig selten. Gewöhnlich finden sich Züge verschiedener, namentlich verwandter Temperamente (des sanguinischen und cholerischen, sowie des melancholischen und phlegmatischen) verschmolzen. Die Temperamentsanlagen werden außerdem verschieden entwickelt durch die Erziehung, durch den eigenen Willen und durch die Umgebung. (Das lebhafteste Gemüt wird abgestumpft inmitten einer eindrucksarmen Umgebung; Mißgeschicke dämpfen das energische Streben u. dgl.) Weiterhin haben Geschlechts-, Alters- und Stammesunterschiede Einfluß auf die Temperamentsgestaltung. — Die Beurteilung des Temperamentes eines Menschen hat daher seine Schwierigkeiten. Dazu kommt, daß der Beurteiler von seinem Temperamentsstandpunkte aus in der Regel sehr subjektiv abschätzt; denn anders beurteilt der Melancholiker, anders der Choleriker das Temperament seines Mitmenschen.

7. Es erübrigt noch die Beantwortung der Frage, worin die Temperamentsunterschiede ihren Grund haben. Seit den ältesten Zeiten hat man diesen in leiblichen Verhältnissen gesucht. Man unterschied eben nach dem Vorherrschen eines der vier Hauptsäfte das sanguinische (blutige), das cholerische (gallige), das melancholische (schwarzgallige) und das phlegmatische (schleimige) Temperament. Diese Ansicht blieb herrschend, bis man im vorigen Jahrhundert die Temperamente mehr aus den festen Teilen des Körpers, insbesondere aus der verschiedenen Reiz-

barkeit und Stärke der Nerven und Muskeln herleitete. Man gieng einen Schritt weiter und setzte den Grund der Temperamente in die ganze Leibeskonstitution. Darnach äußert sich das sanguinische Temperament durch einen zarten, schlanken Körperbau, ein rundes Kinn, schlanken Hals, blühende Gesichtsfarbe, beweglichen Blick, hohe Reizbarkeit des Nervensystems; das cholerische Temperament durch einen muskulösen, gedrungenen Körperbau, scharfgezeichnete, ausdrucksvolle Gesichtszüge, schwarze, feurige Augen, dichtes, krauses Haar, festen Gang; das melancholische Temperament durch eine lange, hagere, schwächliche Körpergestalt, einen wohlgebildeten länglichen Kopf, schlichtes, schwarzes und weiches Haar, matte, grünlich graue Augen, feine Augenbraunen; das phlegmatische Temperament endlich durch einen aufgedunsenen, schwammigen Körper, eine fleischige Nase, kräftige Kinnbacken, bedeutungslosen Blick, nachlässigen Gang. — Eine derartige Detailzeichnung ist, wenn auch nicht ganz und gar unrichtig, doch jedenfalls übertrieben. Man muß festhalten, daß die Temperamentsunterschiede seelischer Natur sind und in angestammten seelischen Eigentümlichkeiten ihren nächsten Grund haben. Erst in zweiter Reihe kommt die leibliche Beschaffenheit in Betracht, und zwar nur die Nerven und Muskeln, und das Blut insoweit, als es jene ernährt und reizt. Unzweifelhaft hat die Nerven- und Muskelbeschaffenheit Einfluß auf die Schnelligkeit und Langsamkeit, die Stärke und Schwäche der Gemütserregbarkeit. Die Beschaffenheit des Blutes aber (ob vorherrschend Arterien- oder Venenblut) beeinflußt in hohem Grade die Nerventhätigkeit. So wirkt das arterielle Blut auf das Gehirn erregend, das venöse niederdrückend; ebenso verstärkt das arterielle Blut durch Einwirkung auf den Sympathikus die Herzthätigkeit, wogegen das venöse Blut die entgegengesetzte Wirkung ausübt. Verstärkung und Verlangsamung der Herzthätigkeit hat aber auf die Nervendisposition und dadurch auf das Seelenleben, insbesondere das Gemüt, eine hervorragende Einwirkung. Da weiterhin die Beschaffenheit des Blutes mit den mehr oder weniger entwickelten Atmungswerkzeugen, und diese mit der Ausbildung der Brust u. s. w. zusammenhangen, so mag immerhin in der Leibeskonstitution das seelische Temperament in etwa wenigstens angezeigt sein, es sich auch erklären, wie Veränderungen des leiblichen Organismus mitunter Temperamentsveränderungen zur Folge haben.

Hippokrates, ein Zeitgenosse des Sokrates, nahm entsprechend den vier Elementen (Wasser, Erde, Luft, Feuer) vier Säfte im Menschenkörper an: Blut, Schleim, schwarze und weiße Galle. Der Verfasser der dem Aristoteles zugeschriebenen Probleme suchte zuerst die verschiedenen Seelenstimmungen auf die ver-

schiedene Mischung dieser Säfte zurückzuführen. Er behauptete, daß alle ausgezeichneten Genies notwendig Melancholiker seien. So ein Melancholiker ist ihm aber der aufgeregte Mensch, entweder der warm aufgeregte, welcher mehr zu rüstigen Affekten, oder der kalt aufgeregte, welcher mehr zu schmelzenden Affekten sich hinneigt. „Die schwarze Galle wird nämlich heiß und kalt angetroffen, denn zu beiden ist sie fähig, ähnlich wie das Wasser." Später nannte man den warm Aufgeregten den Choleriker, und bloß den kalt Aufgeregten den Melancholiker und setzte dann der kalten und warmen Aufregung die kalte und warme Ruhe entgegen. Aufregung trocknet den Menschen aus, Ruhe macht ihn vollsaftig und wässerig. Daher stellte man den kalten und nassen, mit einem Übermaß von Schleim erfüllten Phlegmatiker dem durch Überwiegen von gelber Galle heißen und trockenen Choleriker, sowie den durch Übergewicht des Blutes zwar nassen, aber warmen Sanguiniker dem durch Übermaß von schwarzer Galle trockenen und kalten Melancholiker gegenüber. Vgl. Fortlage, Acht psychologische Vorträge. — Mit dem Fortschritt der Physiologie wurde diese Ansicht von den Temperamenten verdrängt. Im 18. Jahrhundert suchten Haller und Stahl die Temperamente aus den festen Teilen des Körpers, insbesondere aus der verschiedenen Beschaffenheit der Nerven und Muskeln zu erklären. Andere versuchten aus der Integrität oder Gestörtheit der verschiedenen Funktionen des Organismus, namentlich der Vegetation, der Sensibilität und der Irritabilität die Temperamentsverschiedenheit zu deuten.

§ 73. Die Geschlechter.

1. Die ganze Menschheit teilt sich in zwei geschlechtlich unterschiedene, an Zahl nahezu gleiche Hälften, deren jede nicht allein leibliche, sondern auch seelische Eigentümlichkeiten besitzt. Allerdings giebt es keine seelische Anlage, keinen bewußten Seelenzustand, welcher dem männlichen oder dem weiblichen Geschlechte ausschließlich eignete, sondern was wir bei jedem Geschlechte in seelischer Beziehung Eigentümliches finden, das sind nur Modifikationen der allgemein menschlichen Innenzustände, stärker oder schwächer angelegte Vermögen, Vorherrschen der geistigen oder der gemütlichen Seite.

2. Die seelische Verschiedenheit des Mannes und des Weibes hat ihren Grund nicht vorherrschend in dem leiblichen Organismus, sondern in der Seele, und ist durch die Verschiedenheit der Lebensbestimmung motiviert.

a) Des Mannes Grundzug ist Aktivität, seine Lebenssphäre das öffentliche Leben; er soll wirkend und schaffend in dasselbe eingreifen. Daher ist er im allgemeinen nicht allein körperlich, sondern auch geistig kräftiger angelegt als das Weib. Bei ihm herrscht Denk- und Willenskraft vor; sein Denken ist anhaltend und eindringend, sein Streben mitunter heftig und stürmisch, sein Wollen energisch und anhaltend,

mit Mut und Entschlossenheit gepaart; Festigkeit bis zur Starrheit, Mut bis zur Verwegenheit, daneben Neigung zur Selbstsucht, zum Ehrgeize und Stolze sind ihm eigen. Besonnene Überlegung, energisches Festhalten am Entschlusse, kräftiges, von Mut und Kühnheit beseeltes Handeln sind Zeichen der echten Männlichkeit.

b) Des Weibes Grundzug ist Receptivität; sein Lebenskreis ist enger gezogen und auf das Familienleben beschränkt. Beim Weibe hat das Gefühlsleben den Vorrang; ein feinfühlender Sinn bestimmt zumeist sein Urteilen und Handeln; Innigkeit und Sinnigkeit, Sanftmut und Anmut, Duldung und Nachsicht kennzeichnen die ausgeprägte Weiblichkeit. Das weibliche Gemüt ist leicht freudig und traurig gestimmt. Besonders stark sind beim Weibe das Mitgefühl, die Liebe (bräutliche, Gatten-, Mutterliebe), das Gefühl für Anstand, Sittsamkeit, Schönheit, sowie die moralischen und religiösen Gefühle. Der natürliche Beschützer dieser edelsten Seite des Weibes ist ein starkes Schamgefühl. Das Weib ist endlich einer furchtbaren sittlichen Entartung und schrecklicher, mit List und Verschlagenheit auf ihr Ziel gerichteter Leidenschaften fähig, weil der Wille zu schwach ist, um dem eingewurzelten Laster Einhalt zu gebieten; andererseits aber auch der großartigsten Aufopferung und heldenmütigsten Tugend, weil die Gewöhnung auch in sittlich guter Hinsicht bei der Schwäche entgegengesetzter Triebe um so leichter ist und das leicht erregte Gemüt zu immer neuer Kraftanstrengung anfeuert.

3. Diese Grundzüge der männlichen und weiblichen Natur modifizieren sich vielfach in den einzelnen Individuen. Zwischen der ausgeprägten Männlichkeit und Weiblichkeit giebt es, je nach den Temperamentsanlagen, mannigfache Zwischenstufen bis zum weibischen Manne und zum männischen Weibe. Alle vier Temperamente sind bei beiden Geschlechtern vertreten; auch kann man nicht sagen, daß beim männlichen das cholerische und phlegmatische, beim weiblichen das sanguinische und melancholische vorherrsche, sondern dieselben Temperamente äußern sich bei den beiden Geschlechtern verschieden; das cholerische und phlegmatische Temperament tritt entschiedener beim männlichen, das sanguinische und melancholische ausgeprägter beim weiblichen Geschlechte hervor. (Anders benimmt sich der cholerische Mann, anders die cholerische Frau u. s. w.)

§ 74. Die Lebensalter.

1. Des Menschen irdisches Leben ist, wenn es normal bleibt, ein Kreislauf fortschreitender Entwicklung bis zur vollständigen Entfaltung

der Leibes- und Seelenkräfte, dann ein allmähliches Abnehmen derselben bis zum Tode. Diese kontinuirliche Veränderung, vorzüglich des leiblichen Organismus, bleibt nicht ohne modifizierenden Einfluß auf die bewußten Innenzustände. Man kann in dieser Beziehung vier Lebensabschnitte oder Lebensalter unterscheiden, welche sich durch leibliche und seelische Eigentümlichkeiten bekunden, nämlich das Kindes-, das Jünglings-, das Mannes- und das Greisenalter. Nur ist der Übergang von der einen zur anderen Altersstufe nicht plötzlich, sondern allmählich.

2. Das Kindesalter reicht bis zum 12. oder 14. Jahre. In dieser Zeit reift der Mensch in schneller organischer Entwicklung, in raschen Übergängen vom Säugling, Kinde, Knaben oder Mädchen zur Mannbarkeit heran. In der Kindheit prävalieren sinnliche Empfindungs-, Wahrnehmungs- und Gedächtnisthätigkeiten. Schneller Wechsel der Wahrnehmungen und Vorstellungen, weil die Gegenstände noch neu sind und als solche die Aufmerksamkeit auf sich lenken, natürliche Flüchtigkeit und Neugierde, rascher Übergang von einer Gemütserregung in die andere, Leichtsinn und heiterer Genuß des gegenwärtigen Daseins kennzeichnen das Seelenleben des Kindes.

3. Das Jugendalter reicht etwa bis zum 25. Lebensjahre. Der Körper entwickelt sich in dieser Zeit zur Vollkraft und Schönheit der Menschenform. Der angehende Jüngling schlägt mit dem Eintreten der Mannbarkeit die Richtung zur Männlichkeit und damit zur vorherrschenden Thätigkeit nach außen ein; die Jungfrau die Richtung zur Weiblichkeit, und somit zur hervorragenden Gemütlichkeit. Während der Jungfrau ihr Beruf im allgemeinen von der Natur vorgezeichnet ist, wählt sich der Jüngling den seinigen und bereitet sich auf denselben vor. Die rege Einbildungskraft wendet seinen Blick auf die Zukunft und stellt ihm Ideale vor, welche er erreichen will; ihm liegt die Welt im Argen, und die kühnsten Verbesserungspläne schweben ihm vor. Neben einem starken Gefühle für Wahrheit, Recht, Schönheit und Sittsamkeit (namentlich bei der Jungfrau) zeigen sich in diesem Alter Vergnügungssucht, starke Regungen des Geschlechts- und des Freiheitstriebes, ein übertriebenes Selbstgefühl, unüberlegtes und stürmisches Handeln.

4. Das Mannesalter, welches etwa bis zum 55. Lebensjahre dauert, ist das Alter der leiblichen und geistigen Vollreife, in welchem der Mensch eine feste Lebensstellung einnimmt und diese nach Möglichkeit auszufüllen sucht. Das Übergewicht des sinnlichen über das geistige Leben ist dem Gleichgewicht zwischen beiden gewichen. Die überspannten Ideale der jugendlichen Phantasie sind gegen eine nüchterne Auffassung

der Dinge und gegen eine richtige Einsicht in den Ernst des Lebens zurückgetreten. Der Mann begreift seine Aufgabe, für seinen Beruf zu leben, mit Besonnenheit und Entschiedenheit zu handeln, der Menschheit Nützliches zu schaffen. Er sucht Freundschaft und Ehre, sowie durch überlegtes, aber thatkräftiges Handeln seine Manneswürde zu bewahren.

5. Das Spätalter umfaßt die noch übrige Lebenszeit etwa vom 55. Jahre an, und geht mit fortschreitender Hinfälligkeit des Leibes allmählich ins eigentliche Greisenalter über. Die Abnahme der leiblichen Kräfte und der Mangel an Interesse für die Eindrücke der Außenwelt haben zur Folge, daß die Sinnesthätigkeit sich mehr und mehr abstumpft, das Gedächtnis seine Stärke, die Phantasie ihre Lebhaftigkeit einbüßt. Auch die Denkthätigkeit verliert, wegen ihres Zusammenhanges mit der sinnlichen Vorstellungsthätigkeit, an Umfang und häufig an Kraft. Die Glut des jugendlichen Fühlens, die Hast des eigensinnigen Strebens, die Energie des thatkräftigen Handelns sind vorüber. Eine lange, vielfach getäuschte Erfahrung und Abnahme der Körperkräfte führen zu einem bedächtigen Handeln. Der Geist konzentriert sich mehr in sich selbst; die sittlichen und religiösen Ideeen und Gefühle treten in den Vordergrund und mahnen den Greis, seiner wahren, ewigen Bestimmung besonders eingedenk zu sein. Mitunter zeigen sich noch im Greisenalter heftige Leidenschaften (Geiz, Wollust u. dgl.). Kurz vor dem Lebensende sinken oft die höheren Kräfte ins Unvermögen, das Alter nähert sich der Kindheit.

Von diesem Lebensgange nach den einzelnen Lebensstufen giebt es natürlich Ausnahmen, besonders die sogen. Frühreife, d. h. die ungewöhnlich rasche Ausbildung des Körpers und namentlich des Geistes. Beispiele sind Picus von Mirandola, das sogen. Lübecker Wunderkind Chr. Heinecken (welcher im zehnten Lebensmonate alle Gegenstände benennen lernte, im zweiten Jahre die biblische und die Weltgeschichte, im dritten die Institutionen und die dänische Geschichte inne hatte und im fünften Jahre starb), Baratiers zu Schwabach in Franken (welcher im dritten Jahre lesen, im fünften deutsch, französisch und lateinisch sprechen konnte, im achten die Bibel in der Grundsprache verstand, dann Mathematiker und Rechtsgelehrter wurde, im 18. Jahre ein Greis war und im 20. starb), die Dichterin Elisabeth Kulmann (welche elf Sprachen redete, in vier derselben mit klassischer Vollendung schrieb und im 17. Lebensjahre starb) u. a.

6. Man verteilt häufig auf diese vier Lebensalter die vier Temperamente und bezeichnet das Kind als sanguinisch, den Jüngling als cholerisch, den gereifteren Mann als melancholisch, den Greis als phlegmatisch. Und in der That beeinflußt das Alter mittelst der entsprechenden organischen Beschaffenheit die Schnelligkeit und Stärke der Gemütserregbarkeit; aber es verursacht nicht das Temperament (als wenn alle Kinder, alle

Jünglinge u. s. w. dasselbe Temperament hätten), sondern es modifiziert nur, gerade wie die Geschlechtsverschiedenheit, die Temperamentsanlage. Das angeborene cholerische Temperament kommt am entschiedensten in der späteren Jugend, das melancholische im höheren Alter, das phlegmatische im Spätalter zur Geltung; wohingegen der Phlegmatiker in der Jugend und der Choleriker im Greisenalter sich weniger entschieden kund geben.

§ 75. Rassen-, Stammes- und Standesunterschiede.

1. Neben der Geschlechtsdifferenz zeigen sich bei den Menschen angestammte leibliche und geistige Eigentümlichkeiten, nach welchen sie in größere oder kleinere Gruppen sich teilen lassen. Die allgemeinste Einteilung ist in dieser Beziehung die Rasseneinteilung. Man versteht unter Rasse eine Menschengruppe, welche (relativ) konstante, durch Abstammung bedingte Eigentümlichkeiten des Leibes (Hautfarbe, Knochengerüst, Schädel- und Gesichtsbildung, Beschaffenheit der Haare) und der Seele besitzt. Weil die Rassenunterschiede sich nicht scharf abgrenzen, sondern durch viele Zwischenstufen ineinander übergehen, so ist man über ihre Zahl uneinig, indem bald drei, bald fünf, bald elf, bald fünfzehn und mehr, bis über sechzig Rassen aufgestellt werden. Dazu kommt, daß auch über das Einteilungsprincip die Ansichten auseinander gehen, indem einige die Hautfarbe und das Haar, andere die Schädelform zur Grundlage der Einteilung machen. Es ist nicht zulässig, die Menschen nur nach einem einzigen Merkmale einzuteilen, sondern man muß, um eine möglichst natürliche Einteilung zu bekommen, die verschiedenen charakteristischen Merkmale zusammen berücksichtigen. Bei der Unsicherheit aller bisherigen Einteilungsversuche, und bei der Unabgeschlossenheit der desfallsigen Untersuchungen bleiben wir bei der gewöhnlichen Einteilung Blumenbachs in fünf Rassen stehen.

Blumenbach (De generis humani varietate, 1775) geht von der Hautfarbe aus, berücksichtigt aber auch die Schädelbildung. Dabei legte er das Hauptgewicht auf die Gesichtsform und die Neigung der Stirn unter Anwendung des Camper'schen Gesichtswinkels, d. h. desjenigen Winkels, welcher gebildet wird durch eine Linie von der Ohröffnung bis zum Nasengrunde und durch eine zweite vom hervorragendsten Punkte der Stirn bis zum äußersten Rande des Oberkiefers, wo die Zähne wurzeln. Er unterschied drei Hauptrassen: Neger, Kaukasier, Mongolen, und zwei Nebenrassen: Malayen und Amerikaner. Cuvier reduzierte diese fünf auf drei Rassen.

Der Schwede Retzius (vgl. Müllers Archiv 1848) legte die relative Schädellänge seiner Rasseneinteilung zu Grunde. Er unterschied Langschädel (Dolichokephalen) und Kurzschädel (Brachykephalen); bei jenen übertrifft die Länge des

Schädels die Breite um $^1/_4$, bei diesen nur um $^4/_5$—$^1/_8$. In jeder dieser Klassen unterschied er nach der Gesichtsbildung (Vorsprung der Kiefer und entsprechender Neigung der Stirn) senkrechtzahnige und geneigtzahnige, oder geradkieferige (orthognate) und schiefkieferige (prognate). Auf diese Weise erhielt er vier Hauptschädelformen: Langschädel mit senkrechter Zahnstellung (Kelten, Germanen, Romanen, Hindus), Langschädel mit geneigtem Gebiß (Neuholländer, Chinesen, Japanesen, Neger, Grönländer, Nordoceaner, ostamerikanische Völker), Kurzschädel mit senkrechtem Gebiß (Slaven, Tschuden, Lappen, Afghanen, Perser, Türken, Südoceaner), Kurzschädel mit geneigtem Gebiß (Tataren, Kalmücken, Mongolen, Malayen, westamerikanische Völker).

Aeby (Die Schädelformen des Menschen und des Affen, 1867) nimmt als Grundlinie die Länge der Schädelwirbelkörper (Grundbein und Keilbein) und auf diese, als Maßeinheit genommen, reduziert er die Längen-, Breiten- und Höhenverhältnisse der Schädel. Die Vergleichung dieser Maßverhältnisse führte ihn zu dem Resultate, daß nicht lange und kurze, sondern schmale (stenokephale) und breite (eurykephale) Schädel zu unterscheiden seien. Dem schmalköpfigen Typus gehören die Neger, Polynesier, Südasiaten und Amerikaner an. Das Gebiet der Breitköpfe umfaßt das nördliche Asien etwa bis zum 40. Breitengrade, die angrenzende Osthälfte Europas und den ganzen Norden Amerikas. Zwischen beiden liegt als Übergangszone ein breiter Streifen von Osten nach Westen, der das mittlere Asien mit den südöstlichen Inseln und das mittelmeerische Landgebiet umfaßt. Andere basieren die Einteilung auf die Sprachen und unterscheiden Völker des einsilbigen (China, Tibet, Siam), des agglutinierenden (Dravidas, Malayen, Mehrzahl der Afrikaner) und des flektierenden Sprachstammes (Semiten und Indo-Germanen).

Crawfurd, Präsident der ethnologischen Gesellschaft in London, kommt in seiner großen Arbeit über die Klassifikation der Menschen zu dem Schlusse, daß es außerhalb unserer Macht liege, die Menschen ebenso zu klassifizieren, wie Pflanzen und Tiere. Er selbst nimmt 60, Burke sogar 63 Rassen an. Pickering (Races of Man, 1850) begnügt sich mit 11, Peschel (Völkerkunde, 3. Aufl. 1876) mit sieben Rassen.

2. Die kaukasische (indo-europäische oder weiße) Rasse ist körperlich und geistig am reichsten ausgestattet und, auf den günstigsten Erdteilen wohnhaft, Träger der geschichtlichen Kultur geworden. Sie umfaßt über 530 Millionen, bewohnt fast ganz Europa, das südwestliche Asien, das nördliche Afrika, sowie durch Einwanderung großenteils Amerika und sporadisch alle übrigen Weltteile. Die Hautfarbe ist weiß mit durchschimmernder Röte, bis ins Gelbliche und Bräunliche, die Schädelbildung oval, die Stirn meist hochgewölbt, das Haar lang, weich, hell oder dunkel, die Zähne senkrecht gestellt. In seelischer Hinsicht zeigt diese Rasse die reichsten Geistes- und Gemütsanlagen sowie die meiste Bildungsfähigkeit.

3. Die mongolische Rasse, welche in Europa und Amerika die Polargegenden einnimmt, in Asien vom nördlichen Eismeer bis zum

Himalaja und Ganges, vom kaspischen Meere und dem Uralgebirge bis nach Japan und Korea wohnt, umfaßt etwa 500 Millionen. Die Hautfarbe ist weizengelb, auch gelblichbraun bis ins Schwärzliche, das Haar schwarz, schlicht, sparsam, der Schädel von oben herab würfelförmig, die Nase eingedrückt, die Augen sind enggeschlitzt, die Backenknochen seitwärts hervorstehend, der Körperwuchs kurz gedrungen. Geistig kennzeichnet sich diese Rasse durch Apathie, Mangel an Regsamkeit, aber auch durch Schlauheit und Verschmitztheit.

4. Die amerikanische Rasse (die Rothäuter), welche mit Ausnahme der Eskimos die ursprünglichen Bewohner Amerikas (die Indianer), gegenwärtig noch etwa 13 Millionen, umfaßt, bildet eine Zwischenstufe zwischen Kaukasiern und Mongolen, mit näherem Anschluß an letztere. Sie ist von kupferroter Farbe, schlichtem, schwarzen, sparsamen Haar, ebenmäßigem Körperwuchs, breitem Gesicht, niedriger düsterer Stirn, matten tiefliegenden Augen, gewandter Bewegung, aber zu andauernder Kraftanstrengung unfähig. Apathie, Grausamkeit, große Verschlossenheit, fuchsartige Verschmitztheit, unheimliche Kälte und Gefühllosigkeit sind die seelischen Kennzeichen dieser Rasse.

5. Die malayische Rasse, über die Inseln des indischen und südlichen großen Oceans verbreitet, umfaßt etwa 25 Millionen und kann auch als Zwischenstufe zwischen Kaukasiern und Mongolen betrachtet werden (wahrscheinlich durch Vermischung von Semiten mit Mongolen entstanden). Sie kennzeichnet sich durch braune Hautfarbe, dichtes, schwarzlockiges Haar, weitgeschlitzte Augen, breite Nase, großen Mund, schlanke, muskulöse Körpergestalt; ferner durch Vorherrschen sinnlicher Begierden und Leben für den gegenwärtigen Augenblick.

Als Mittelstufe zwischen Malayen und Negern werden die Australneger angesehen, welche auf Neuholland, Neuguinea und anderen Inseln wohnen, von schwarzbrauner Hautfarbe. Sie verraten im körperlichen Bau sowie durch vorherrschende Sinnlichkeit, hirnlosen Wechsel von Zuständen und plötzlich hervorbrechender Wut, etwas Affenartiges.

6. Die Neger- (äthiopische oder schwarze) Rasse, in Süd- und Mittelafrika ansässig und gewaltsam nach Amerika verpflanzt, umfaßt über 200 Millionen. Sie charakterisiert sich durch schwarze, sammetweiche Hautfarbe, kohlschwarzes, wolliges Haar, hervorspringende Kiefern, hervortretendes, schnauzenartiges Untergesicht, schräg gestellte Zähne. Die Neger erscheinen im Zustande ungebändigter Kindheit, leben nur für die Gegenwart, erstreben Befriedigung augenblicklicher Bedürfnisse; sie sind gutmütig, aber auch grausam und wollüstig. Einige Stämme zeichnen sich durch edleren Wuchs und höhere Geistesanlagen aus.

7. Die verschiedenen Rassen und Zwischenrassen sind nur Varietäten einer einzigen Menschenart. Dieses beweist sowohl die physische als die psychische Beschaffenheit derselben.

a) In physischer Hinsicht können sich alle Rassen durch einander zu unbeschränkt fruchtbarer Fortpflanzung vermischen, während bei den Tierarten die Kreuzung, wenn nicht ganz ausgeschlossen, so doch sehr begrenzt ist. Alle Rassen haben ferner den gleichen Knochenbau, die gleiche physiologische Organisation, die gleiche mittlere Pulsfrequenz und Körperwärme, die gleiche Dauer der Schwangerschaft und die gleiche Krankheitsfähigkeit. In dieser Beziehung sind die am weitesten von einander abstehenden Rassen (die Kaukasier und Neger) noch verwandter als die Varietäten mancher Tierarten. Die mannigfaltigen Verschiedenheiten in Bezug auf Körpergröße, Lebensdauer, Farbe der Haut und Haare, Struktur der Knochen, Gestalt des Beckens, Form und Inhalt des Schädels u. dgl. sind keine einer Rasse so ausschließlich zukommende Merkmale, daß sie nicht auch bei den übrigen Rassen minder oder mehr häufig vorkommen, und gehen ganz unvermerkt in einander über, so daß sich keine Grenze angeben läßt, wo das eine aufhört und das andere anfängt.

b) In psychischer Beziehung kehren die allgemein menschlichen Innenzustände bei allen Rassen wieder. Keiner Rasse eignen Vermögen und Zustände, welche der anderen ganz fehlen; alle Rassen sind bildungs- und geistig sowie sittlich vervollkommnungsfähig. Nur sind die psychischen Anlagen bei der einen Rasse schwächer als bei der anderen; bei der einen herrscht diese, bei der anderen jene Richtung des Seelenlebens vor. Ganz dasselbe wiederholt sich aber bei den Individuen derselben Rasse. Wenn man jeder Rasse ihr besonderes Temperament zuschreibt, der kaukasischen das cholerische, der mongolischen das phlegmatische, der amerikanischen das melancholische, der Negerrasse das sanguinische, so scheint dieses wohl für die Neger, nicht so für die übrigen Rassen seine Richtigkeit zu haben. Offenbar wirkt die eigentümliche Leibeskonstitution der einzelnen Rassen mitbestimmend, aber nicht alleinbestimmend, für das Temperament. Dort, wo die Geisteskultur am tiefsten, die Geistesschwäche am höchsten steht (wie bei den Negern), wird diese leibliche Einwirkung aufs Temperament sich am entschiedensten kund thun und der ganzen Rasse übereinstimmende Temperamentszüge geben. Wo aber die geistige Kultur hervorragt, und die eigene Energie der Seele den leiblichen Einfluß zurückdrängt (wie bei den Kaukasiern), kann von einem gemeinsam herrschenden Temperamentszuge keine Rede mehr sein. Übrigens sind bei

jeder Rasse, die Neger nicht ausgenommen, alle Temperamente vertreten.

8. Sind nun die verschiedenen Rassen nur Varietäten des einen Menschentypus, so fragt sich, wie sie entstanden sind. Von veränderndem Einfluß auf die Menschennatur ist zunächst das Klima, aber für sich allein genommen hat es nur eine geringe Bedeutung. Größer ist die Einwirkung der Nahrung und Lebensweise, welche allerdings mit klimatischen Verhältnissen zusammenhängt. Viel höher anzuschlagen sind spontan bei der Fortpflanzung auftretende und sich forterbende Eigentümlichkeiten, die um so fester sich einprägen, je mehr eine Menschengruppe von anderen abgeschlossen ist und sich nur untereinander vermischt. Den entschiedensten Einfluß aber hat die geistige Kultur. Die Entwicklung und Hebung des Geistes (in intellektueller, sittlicher und religiöser Beziehung) giebt auch dem Körper ein besonderes Gepräge, wie beim Individuum, so bei ganzen Völkern. Denn der Geist bildet sich seinen Körper. So entstanden hier Rassen, indem die geistige Kultur sich hob, und dort, indem dieselbe stehen blieb oder zurückging, natürlich unter Mitwirkung des Klimas, der Lebensweise u. s. w. — Ob aber die einartige Menschheit von Einem Menschenpaare abstamme, vermag die Wissenschaft nicht zu entscheiden. Denn Geschichte und Sprachwissenschaft reichen nicht bis an die Wiege der Menschheit, und noch weniger kann hier die Philosophie, von Thatsachen verlassen, entscheiden. Der Offenbarung genügt es, daß die Wissenschaft nicht die Unmöglichkeit, ja nach dem jetzigen Stande der physiologischen und ethnographischen Forschung, welche die Unveränderlichkeit der Rassenunterschiede mit Recht verwirft, sogar die Wahrscheinlichkeit dieser Abstammung darthut. Dafür spricht auch das Gesetz hinsichtlich der Verbreitung der Pflanzen und Tiere, nach welchem der ursprüngliche Verbreitungsbezirk oder das Schöpfungscentrum einer Art um so kleiner sich erweist, je höher organisiert die Klasse ist, zu welcher die betreffende Art gehört. Gilt dies Gesetz auch für die Menschen, so müssen sie als höchst organisierte Wesen von einem noch engeren Schöpfungscentrum sich ausgebreitet haben, als die anthropoiden Affen, also wahrscheinlich von einem einzigen. Auch vom Standpunkte der Psychologie hat es nichts Unwahrscheinliches, daß psychische Eigentümlichkeiten der Nachkommen der Stammeltern sich vererbten, mit der Absonderung in verschiedene Wohnsitze und mit der verschiedenen Kulturentwicklung sich modifizierten und einer ganzen Völkergruppe sich einprägten.

Vgl. Quatrefages, Rapport sur les progrès de l'Anthropologie, 1867, und P. M. Rauch, Die Einheit des Menschengeschlechtes, 1873.

9. Sind nun die Rassenunterschiede nicht unveränderlich, so fallen sie im Grunde mit den Stammesunterschieden zusammen. Die Rassen bilden nur die älteren und umfassenderen Stämme; diese haben sich dann wieder in kleinere Stämme, Nationen, geteilt, die ebenfalls, infolge derselben Faktoren, welche die ursprüngliche Stammverschiedenheit bedingten (Abstammung, Klima, Lebensweise, Religion, Sprache, Sitten und Gewohnheiten), mehr oder weniger ausgeprägte leibliche und seelische Eigentümlichkeiten aufweisen. So spricht man von dem cholerischen Italiener, dem sanguinischen Franzosen, dem phlegmatischen Deutschen, dem melancholischen Engländer u. s. w., Bezeichnungen, welche natürlich nur ganz im allgemeinen gelten können. Übrigens lassen sich solche Unterscheidungen bis auf kleine Völkerteile, auf Provinzen und Städte ausdehnen.

10. Nicht allein die Stämme, sondern auch die Stände charakterisieren sich durch psychische und auch physische Eigentümlichkeiten. Nach den verschiedenen Wirkungskreisen der Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft haben sich von jeher Stände gebildet und mehr oder weniger voneinander (mitunter kastenmäßig) abgeschlossen. Die gemeinsame Beschäftigung, der höhere und niedere Bildungsgrad, Angewöhnung u. dgl. eines Standes giebt demselben ein gemeinsames seelisches Gepräge, welches sich auch im Körper deutlicher oder undeutlicher reflektiert. So unterscheiden sich die Ackerbauer, Handwerker und diese sogar nach den verschiedenen Handwerken, die Kaufleute u. s. w.

II. Modifikationen, welche nur bei einzelnen Menschenklassen vorkommen.

§ 76. Der Somnambulismus.

1. Während die behandelten Modifikationen sich an jedem Menschen ausgeprägt finden und das normale, gesunde Seelenleben nicht beeinträchtigen, so treten die jetzt zu besprechenden Modifikationen nur bei bestimmten Menschenklassen, bei diesen aber im ganzen übereinstimmend auf. Die durch sie bedingten abnormalen Zustände gehören der Nachtseite des Seelenlebens an, und sie kehren entweder auf bestimmte Veranlassungen wieder und schließen nur vorübergehend ein selbstbewußtes, freies Handeln aus (Somnambulismus, Hellsehen, zweites Gesicht), oder sie machen dauernd das selbstbewußte und selbstbestimmende Seelenleben unmöglich (Seelenkrankheiten).

2. Die erste Klasse dieser abnormalen Zustände ist im ganzen

dunkel und rätselhaft. Gewissermaßen kann man sie eine Anticipation des zukünftigen leiblosen Seelenlebens nennen, sofern sie nicht gerade ein höheres Wirken, aber doch eine größere Unabhängigkeit der Seele vom leiblichen Organismus zu bekunden scheinen. In erster Reihe gehört hierhin der gewöhnliche Somnambulismus oder das Schlafwandeln. Wie schon angedeutet wurde (§ 34, 1), tritt bei sehr lebhaften Träumen mitunter Schlafreden (Sprechen, Singen, Gestikulieren) ein. Das Schlafwandeln ist ein noch ungewöhnlicherer Zustand. Er findet sich im allgemeinen bei Menschen mit einem sehr reizbaren, krankhaft erregten Nervensystem (in der Periode der Pubertätsentwicklung, bei Menstruation, in der Schwangerschaft, bei stark erregtem Geschlechtstriebe, bei Onaniften, infolge von Nervenkrankheiten u. dgl.), im ganzen häufiger beim weiblichen als beim männlichen Geschlechte. Weil das Schlafwandeln häufig während des Mondscheines stattfindet, so wird es auch Mondsucht (Lunatismus) genannt. Der Einfluß des Mondscheines auf diesen Zustand läßt sich schwerlich ganz leugnen, wenn auch die Art dieses Einflusses (ob eine Einwirkung des Mondes auf die Atmosphäre und dadurch auf das Nervensystem stattfindet o. dgl.) völlig unbekannt ist.

3. Der Schlafwandler erhebt sich schlafend vom Bette, wandelt in bekannten Räumen umher, nimmt bald dieses, bald jenes vor, legt sich dann wieder zu Bette, um bis zum Morgen zu schlafen. Er klettert auf gefahrvolle Höhen mit großer Behendigkeit, führt innerhalb des Kreises seiner gewöhnlichen Beschäftigungen Handlungen mit einer Überlegung und Sicherheit aus, wie im wachen Zustande. Mitunter aber ist er unsicher in seinen Bewegungen und tappt mit den Händen umher. Nicht selten hält der Schlafwandler die Gegenstände, womit er sich beschäftigt, für etwas anderes, als sie wirklich sind, macht z. B. auf einem Gegenstande Bewegungen, als wenn er zu Pferde ritte, oder auf dem Boden Bewegungen, als wenn er mit Schwimmen beschäftigt wäre. Die Sinne sind in der Regel für Eindrücke unempfindlich, die Augen entweder geschlossen oder träumerisch starr geöffnet. Mitunter jedoch zeigt sich große Empfindlichkeit für äußere Reize. Gewöhnlich ist nach dem Erwachen keine Erinnerung an den somnambulen Zustand, bisweilen aber eine dunkle Erinnerung an den gehabten Traum vorhanden.

4. Eine allseitig befriedigende Deutung des Schlafwachens in seinem vielfach verschiedenen Auftreten läßt sich schon deshalb nicht geben, weil die beobachteten Fälle in ihren Einzelheiten nicht sämtlich wissenschaftlich genau, sondern ohne Zweifel häufig übertrieben dargestellt sind. Daß die Handlungen der Schlafwandler nur Ausführungen von Traumvor-

stellungen sind, läßt sich aus den Fällen, wo nach dem Erwachen noch Erinnerung an den gehabten Traum vorhanden war, mit ziemlicher Sicherheit annehmen. Auch wo keine Erinnerung mehr möglich war, da deutet die Wiederholung der gewöhnlichen täglichen Beschäftigung des Schlafwandlers darauf hin, daß er von Traumvorstellungen geleitet wurde. Aber wie kommt es denn, daß die Traumvorstellungen zur Ausführung gebracht werden? Im Schlafe bethätigt sich die Seele vorherrschend als organisierende, gestaltende Kraft (mittelst des sympathischen Nervensystems) und als Gestalten vorstellende Kraft (Phantasie). Weil die Phantasiethätigkeit im Traume nicht, wie im wachen Zustande, durch Sinneswahrnehmungen unterbrochen wird, so kann sie zusammenhangender verfahren. Daß diese Thätigkeit, im lebhaften Traume außerordentlich gesteigert, bei günstiger Disposition des Nervensystems auf die Bewegungsorgane Einfluß gewinnt und in Bewegungen und Handlungen, welche dem Traume entsprechen, übergeht, kann uns bei der Macht der Einbildungskraft auf den Organismus nicht Wunder nehmen. Stimmen die wirklichen Gegenstände, an welchen der Schlafwandler seine Handlungen auswirkt, nicht zu seinen Traumbildern, so wird er unsinnige Handlungen ausführen (z. B. auf der Fensterbank reiten u. dgl.). Entsprechen dagegen die Gegenstände zufällig seinen Traumvorstellungen, so bekundet sein Handeln Vernunft und Überlegung. (Dieses zeigt sich z. B., wenn der Schlafwandler die gewöhnlichen Tagesbeschäftigungen wiederholt; dabei ist der Umstand von Belang, daß langgewohnte Beschäftigungen zuletzt so mechanisch werden, daß der Mensch sie auch im wachen Zustande ohne Aufmerksamkeit, fast träumerisch, aber nicht weniger geschickt verrichten kann.) Für die Thatsache, daß der Schlafwache auf hohe Gegenstände mit Gewandtheit und voller Sicherheit klettert, läßt sich zur Erklärung anführen einmal das Nichtwissen der drohenden Gefahr, dann die gesteigerte Thätigkeit des sympathischen Nervensystems und dessen Einwirken auf die Bewegungsnerven. Rätselhaft bleibt bei dem Verhalten der Schlafwandler nur die Mitbethätigung der Sinne. Daß der Schlafwandler bloß seine Traumbilder vor Augen habe und in Wirklichkeit gar nicht sehe, daß seine zweckmäßigen Handlungen allein aus der zufälligen Übereinstimmung der Umgebung mit den Traumbildern sich erklären sollen, läßt sich für alle Fälle schwerlich behaupten. Schon der Umstand, daß der Nachtwandler den Hindernissen, die man ihm absichtlich legt, geschickt ausweicht, macht jene Erklärung zweifelhaft. Vielleicht hat er ein Gefühl von der Nähe der Gegenstände. Dann scheint auch, zwar weniger der Gesichts-, aber vorzüglich doch der Tastsinn beim Schlafwandler thätig zu sein. (So betastet der kletternde

Somnambule die Steine, ob sie festhalten u. dgl.) Freilich gehen die Sinnesthätigkeiten des Schlafwachen nicht über den Kreis seiner dermaligen Traumvorstellung hinaus. Da Empfindung und bewußte Empfindung nicht notwendig zusammenfallen, so erscheint es nicht unmöglich, daß die in ihre Traumvorstellung tief versenkte und in demselben Grade vom Tagesbewußtsein abgeschlossene Seele innerhalb der betreffenden Traumvorstellung Sinnesempfindungen, ohne ein eigentliches Bewußtsein derselben, haben kann.

Beispiele von Schlafwandlern finden sich zahlreich bei Jessen, Versuch einer wissenschaftlichen Begründung der Psychologie, und bei Max Perty, Die mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur, sowie von demselben: Blicke in das verborgene Leben des Menschengeistes, 1869.

§ 77. Mesmerismus und Spiritismus.

1. Ein viel dunklerer abnormaler Zustand ist der magnetische Somnambulismus, welcher im gesteigerten Grade Hellsehen genannt wird. Von seinem Entdecker Mesmer führt er auch den Namen Mesmerismus. Derselbe entsteht entweder von selbst (Autosomnambulismus), oder wird auf künstlichem Wege durch das sogen. Magnetisieren (animalischer Magnetismus) induziert. Das künstliche Magnetisieren geschieht durch Manipulationen oder sogen. magnetische Striche mit den Händen von oben nach unten, aber immer in derselben Richtung, z. B. vom Kopfe nach den Endpunkten der Hände oder der Füße, nie umgekehrt. Auch durch den bloßen Blick soll man magnetisieren können. Zuweilen hat man verstärkende Mittel, sogen. magnetische Substitute, angewendet, Platten von Stahl oder Glas, vorzüglich magnetisches Wasser, auch magnetische Batterieen (baquets), Konduktoren, Isolatoren, den Spiegel, Musik, Elektricität, besonders den magnetischen Baum zu Hülfe genommen. Eine Disposition zu diesem Zustande ist nur bei wenigen Menschen vorhanden, mehr in der Jugend (besonders in der Pubertätsentwicklungszeit) als im Alter, weniger beim männlichen als beim weiblichen Geschlechte (vorzüglich bei hysterischen Frauen), überhaupt bei einem schwachen, krankhaften Nervensystem [1].

[1] „Frauen werden infolge ihrer zarten Organisation leichter (magnetisch) somnambul, als Individuen männlichen Geschlechts. Bei letzteren tritt der Somnambulismus höchstens in der Entwicklungsperiode ein. Nach dem 21. Jahre dürfte sich unter hunderttausend magnetisch behandelten Männern kaum Einer finden, der hellsehend wird. Erwachsene Männer können magnetisch behandelt und geheilt werden; aber hellsehend wird, wie gesagt, unter hunderttausend Kranken kaum Einer." Mailáth, Der animalische Magnetismus als Heilkraft, 1852.

2. Die Erscheinungen, in welchen sich der magnetische Somnambulismus äußert, sind rätselhaft und im ganzen wenig verbürgt. Selbsttäuschung und Betrügerei, welche von Anfang an dieses Gebiet beherrschten, haben eine Feststellung des wahren Sachverhaltes sehr erschwert. Zuerst soll der Magnetisierte in einen dem natürlichen ähnlichen Schlaf, dann in den magnetischen Schlaf fallen. Dieser unterscheidet sich von dem gewöhnlichen Schlaf dadurch, daß er tiefer und durch keine äußere Einwirkung aufzuheben ist. Das grellste Licht, der heftigste Lärm, ja bisweilen Drücken, Schneiden und Brennen kann den in solchem Schlafe Versenkten nicht wecken. Auf den magnetischen Schlaf folgt dann, aber nur in seltenen Fällen, das magnetische Schlafwachen oder Hellsehen. Die Sinne werden, so erzählt man, beim Hellsehen wieder thätig, aber unter eigentümlichen Modifikationen. Die Sinnesthätigkeit ist nicht mehr ausschließlich an die specifischen Sinnesorgane geknüpft, sondern geschieht durch die Nerven des Gemeingefühls, durch die Ganglienerven des Sonnengeflechts. Durch die Magengrube, bisweilen durch die Fingerspitzen soll der Magnetisierte wahrnehmen, Gegenstände unterscheiden können. Mit dem Magnetiseur steht er in einem eigentümlichen Rapport, antwortet auf dessen Fragen und wird von seinem Denken und Wollen geleitet. Er durchschaut seinen eigenen Leib, giebt seine Krankheiten und die entsprechenden Heilmittel an. Ebenso kennt und fühlt er den Zustand des Magnetiseurs und durchschaut dessen verborgene Gedanken. Weiterhin soll er Kenntnis von räumlich und zeitlich entfernten Dingen haben, ja im höchsten Grade des Hellsehens das Weltall durchschauen und sich in überirdische Regionen verlieren. Im wachen Zustande ist zumeist keine Erinnerung an das magnetische Hellsehen vorhanden, aber während der Dauer des letzteren die Erinnerungskraft in gesteigertem Grade thätig, und bei wiederholtem magnetischen Schlafwachen ist eine vollständige Erinnerung an das vorhanden, was man in der vorigen Krisis erlebt und gethan hat. Der Gemütszustand des Schlafwachen ist gewöhnlich ganz ruhig, bisweilen aber veränderlich und beweglich; die größte Trostlosigkeit wechselt rasch mit der heitersten Erregtheit. Je nach Verschiedenheit der magnetisierten Individuen zeigen sich sekundäre Phänomene: starke Affektion des Nervensystems, wechselnde Hitze und Kälte der Glieder, Seufzen, Weinen, konvulsivisches Lachen, besonders Krämpfe.

3. Noch auffallender als die Erscheinungen des Mesmerismus sind die des sogen. Spiritismus. Hatten schon Swedenborgianer die Phänomene des Mesmerismus als Einwirkung abgeschiedener Seelen gedeutet, so verbreitete sich seit dem Bekanntwerden des Tischrückens weit

und breit der Glaube, daß die abgeschiedenen Menschengeister mit den diesseitigen Menschen unter Umständen verkehren, sich ihnen durch auffallende Thaten offenbaren können. Diesen Glauben nennt man Spiritismus. Darnach klopfen die abgeschiedenen Geister durch die Tische, schreiben durch eigens dazu konstruierte Instrumente (Psychographen). Ja es genügt eine Tafel nebst Griffel, ein Blatt Papier nebst Bleistift, um Geisterschrift zu erhalten. Man sieht ferner Tische, Stühle von selbst sich heben, Menschen in der Luft schweben; man hört musikalische Instrumente von unsichtbarer Hand gespielt; man sieht sogar Hände, Arme, Köpfe, ja ganze Gestalten erscheinen (sogen. Materialisation der Geister) u. s. w. Um dergleichen Geisteroffenbarungen hervorzurufen, werden spiritistische Sitzungen, Kränzchen abgehalten, bei welchen aber stets ein oder mehrere Medien beteiligt sein müssen, gewisse Mittelspersonen, welche mit besonderen Kräften ausgerüstet scheinen, um den Geistereinfluß zu vermitteln.

4. Eine wissenschaftliche Erklärung dieser Zuständlichkeiten vermag bis jetzt weder die Psychologie noch die Physiologie zu geben. Dazu fehlt die unerläßlichste Vorbedingung, nämlich exakte Feststellung der bezüglichen Thatsachen. Das meiste von dem, was über die erhöhte Erkenntnisfähigkeit, das räumliche und zeitliche Fernsehen des Schlafwachen berichtet wird, beruht wohl auf Täuschung und ist Produkt einer überspannten Phantasie. Daß jedoch die zahlreichen Berichte über Erscheinungen des magnetischen Somnambulismus aller und jeder Wahrheit entbehren, soll damit nicht behauptet werden. Namentlich scheint ein gewisser Rapport des Schlafwachen mit dem Magnetiseur wirklich stattzufinden. Auf einen Erklärungsversuch müssen wir aber schon deshalb verzichten, weil die betreffenden Thatsachen noch so wenig gesichtet und sichergestellt sind. Nur dürfen wir nicht, wo die Möglichkeit dieser Seelenzuständlichkeit nicht einleuchtet, sofort der Unmöglichkeit derselben das Wort reden. Die Seele ist, wie wir in der Metaphysik gesehen haben, zwar eine inkomplete, naturgemäß nur in dem Leibe und durch denselben wirkende Substanz, aber immerhin ein selbständiges und selbstmächtiges Wesen, welches auch ohne den Leib thätig sein kann. Somit läßt sich wohl annehmen, daß die Seele schon in diesem Leben infolge einer zeitweilig krankhaften Lockerung ihrer Verbindung mit dem Leibe unmittelbar mit einer anderen Seele in Berührung treten kann. Und bethätigt sich die Seele schon im gewöhnlichen Schlafe vorzugsweise als organisierende Kraft, so wird dieses wohl in gesteigertem Maße während des magnetischen Schlafes der Fall sein, zumal, wenn die Berichte von der heilenden Wirksamkeit dieses Zustandes Glauben verdienen. Wird

aber die schlafwache Seele durch die gelockerte Verbindung dem Leibe mehr gegenständlich, so erscheint es nicht unwahrscheinlich, daß sie jetzt von dem krankhaften Zustande ihres Körpers nähere Einsicht gewinnt. Übrigens nützt es wenig oder gar nichts, wenn man zur Erklärung des magnetischen Somnambulismus sich auf ein „Nervenfluidum" beruft. Denn der elektrische Strom, welcher die Nerven durchzieht, vermag wohl einen Nervenreiz, aber keine bewußten Zustände fortzuleiten. — Was insbesondere den Spiritismus betrifft, so ist eine natürliche Erklärung desselben noch schwieriger, als beim Mesmerismus. Wenn die spiritistischen Erscheinungen so, wie sie mitgeteilt werden, auf Wahrheit beruhen sollten, dann sind alle bisherigen Erklärungsversuche (Hypnotismus, psychische Kraft, vierdimensionaler Raum u. dgl.), überhaupt jede natürliche Erklärung ungenügend, dann kann man die spiritistischen Erscheinungen nur auf dämonische Einwirkungen zurückführen.

Der magnetische Somnambulismus hat seit Mesmer sowohl wissenschaftliche Männer als auch Charlatane vielfach beschäftigt. Zu den ersteren gehören Reichenbach (Der sensitive Mensch und sein Verhältnis zum Od. Das Od ist nach Reichenbach eine allgemein verbreitete Weltkraft, wie Elektricität, Wärme u. s. w., die sich nicht allen Menschen vernehmbar äußert, sondern nur von gewissen, mit sehr reizbaren Nerven versehenen Individuen [Sensitiven] erkannt und empfunden wird. Es verrät sein Dasein einmal durch die begleitenden Lichterscheinungen dem Auge und dann namentlich durch Erregung besonderer Empfindungen, die bald angenehm kühl, bald unangenehm wärmlich auftreten, während das Licht entweder blau oder rötlichgelb erscheint); Passavant (Untersuchungen über den Lebensmagnetismus und das Hellsehen); Ennemoser (Der Magnetismus nach der allseitigen Beziehung seines Wesens, seiner Erscheinungen, Anwendung und Enträtselung); Schubert, J. Fischer, Im. Herm. Fichte, Max Perty (Die mystischen Erscheinungen) u. v. a. Vgl. auch: Der animalische Magnetismus in seinem Verhältnis zu den Wundern des Christentums, 1853. — Der Spiritismus verbreitete sich seit dem Jahre 1848 rasch über Amerika, wo Jackson Davis das geistige Haupt dieser Bewegung ist. Bis 1872 hatte er schon 27 verschiedene spiritistische Werke veröffentlicht, darunter das Hauptwerk: „Die große Harmonie", in sechs Bänden. Von Amerika dehnte sich der Spiritismus über Europa aus; in Frankreich gründete der Pädagog Hippolyt Rivail unter dem Pseudonym Allan Kardik eine religiös-excentrische Spiritistensekte. Gelehrte von großem Rufe, wie Wallace und Crookes in England, bekennen sich zum Spiritismus. In Deutschland haben die Experimente der amerikanischen Mediums Slade mit Zöllner, Weber, Fechner u. a. großes Aufsehen gemacht. Vgl. Zöllner, Wissenschaftliche Abhandlungen, 1878, 3 Bände. Eine Bibliothek des Spiritualismus, herausgegeben von Alex. Aksakow, 1869—1876, umfaßt 11 Bände und enthält Übersetzungen spiritistischer Schriften von Davis, Wallace, Crookes, Hare, Owen, Edmunds u. a. Zur Kritik vgl. J. H. Fichte, Der neuere Spiritismus, sein Wert und seine Täuschungen, 1878; Ulrici, Der sogen. Spiritismus eine wissenschaftliche Frage, 1879; Öhninger, Der moderne Spiritismus, 1880; Schneid, Der neuere Spiritismus philosophisch geprüft, 1880.

§ 78. Das zweite Gesicht.

1. Von den genannten Zuständen, die während des Schlafes stattfinden, unterscheiden sich jene abnormalen Zustände, welche im wachen Zustande auftreten und Visionen oder zweites Gesicht (eine zweite, ungewöhnliche, im Unterschiede von der ersten, gewöhnlichen Wahrnehmung) genannt werden. Die Gabe des zweiten Gesichtes soll in manchen einförmigen Gegenden, Gebirgsthälern (z. B. in dem Steinthale bei Straßburg, in Irland und besonders in Hochschottland [daher auch schottisches Gesicht genannt], auf einsamen Inseln [den nördlichen britischen Eilanden], in Westfalen) heimisch und in gewissen Familien erblich sein. Solche Visionäre sollen im wachen Zustande Ereignisse gegenwärtig sehen, welche entweder gleichzeitig, jedoch in weiter Ferne, oder erst in der Zukunft geschehen. Sie erblicken ein fernes Gebäude in Brand, sehen plötzliche Todesfälle, Leichenzüge, Hochzeiten voraus, sehen noch lebende Menschen im Sarge liegen u. dgl. Hauptgegenstände des zweiten Gesichts sind bedeutungsvolle, traurige und freudige Begebenheiten des gewöhnlichen Lebens. Eine besondere Art desselben ist die Selbstvision. (So sah Goethe sich zu Pferde sitzen in einem Anzuge, in welchem er acht Jahre später an demselben Orte wirklich ritt.) Auch gehören hierher die sogen. Geistererscheinungen, d. h. das Wahrnehmen ehemals lebender Personen, sowie die Visionen religiöser Schwärmer, welche letztere mitunter epidemisch auftreten (z. B. in Schweden).

2. Auch bei diesen Zuständen, welche der Selbsttäuschung und dem Betruge den weitesten Spielraum gestatten, wäre der Versuch einer vollgültigen Lösung ein vergebliches Unternehmen. Wir haben oben (§ 33, 2) darauf hingewiesen, daß die Phantasie subjektiven Sinneserregungen den Schein von objektiven Wahrnehmungen verleihen und dadurch Sinnesvorspiegelungen (Hallucinationen) bewirken könne. Unzweifelhaft sind die meisten Visionen auf solche Hallucinationen zurückzuführen. Hiervon überzeugt man sich leicht, wenn man beim zweiten Gesichte (insbesondere bei den Geistererscheinungen) die Personen, die Umstände und die Beschaffenheit der betreffenden Visionen in Betracht zieht. Die Personen, welchen man die Gabe des zweiten Gesichts beilegt, sind gewöhnlich von nervöser Konstitution und reger Einbildungskraft, in einsamen Wald- und Gebirgsgegenden wohnhaft, zum Aberglauben geneigt, oder von Gewissensqual beunruhigt, oder schwärmerischen Sekten anhängig. Achten wir auf die Umstände der Visionen, so geschehen sie zumeist in der Dämmerung oder in der Stille der Nacht, wo die Phantasie besonders geschäftig ist, an Orten, welche die Seele schauerlich stimmen und dadurch

die Phantasie aufregen (auf Kirchhöfen, Schlachtfeldern, Mord- und Richtstätten u. s. w.). Die Erscheinungen selbst sind bald nur unbestimmte Gehörswahrnehmungen (Laute, Klopfen, Umherwerfen von Hausgeräten), welchen die Phantasie Gestalt und Leben giebt, bald Gesichtswahrnehmungen, indem die Phantasie entweder unbestimmte Gesichtseindrücke zu menschlichen Gestalten bildet, oder rein subjektive Einbildungen zu objektiven Erscheinungen macht. — Hiermit soll jedoch nicht behauptet sein, daß keiner einzigen Vision eine objektive Bedeutung zukommen könne. Auch hier gilt, was wir in Bezug auf den magnetischen Somnambulismus bemerkt haben, daß die Unmöglichkeit von objektiv realen Visionen, von wirklichen Geistererscheinungen sich nicht darthun läßt. Vielleicht erweitert sich der Blick des Visionärs, zumal vor dem Ausgange des Lebens infolge der Lockerung des Leib und Seele verknüpfenden Bandes, zu Fernsichten, und sein Geist tritt mit anderen Geistern in unmittelbare Verbindung. Auch der Umstand, daß der erscheinende Geist in leiblicher Gestalt auftritt, berechtigt uns keineswegs, alle Geistererscheinungen für Trugbilder zu erklären. Denn es ist ganz wohl denkbar, daß der sich kundgebende Geist das leibliche Bild in der Seele des Visionärs erregt, und diese Seele die ihr gewordene Anregung auf die Sinnesnerven überträgt und nach außen wirft. Wir dürfen Mitteilungen über dergleichen Zustände nicht leichtfertig glauben, aber auch nicht leichtfertig aburteilen, sondern müssen bedenken, daß es in der Welt viel Außerordentliches giebt, worüber wir keine Rechenschaft geben können.

Vgl. Perty a. a. O.; Splittgerber, Schlaf und Tod, nebst den damit zusammenhangenden Erscheinungen des Seelenlebens; Daumer, Das Geisterreich in Glauben, Vorstellung, Sage und Wirklichkeit; Derſ., Das Reich des Wundersamen und Geheimnisvollen. — Noch ist betreffs der genannten Erscheinungen (des Hellsehens und des zweiten Gesichts) zu merken, daß eine Deutung derselben schon deshalb so schwer ist, weil wir nicht wissen, ob und inwieweit sie natürliche Vorgänge sind, oder auf übernatürlichen Einwirkungen beruhen. Die eigentlichen mystischen Zustände aber, welche durch Einfluß himmlischer oder dämonischer Mächte vermittelt werden, können in der Psychologie eben wegen ihres übernatürlichen Charakters keine Behandlung finden. Vgl. darüber das so fleißige als tiefsinnige, aber weniger kritische Werk von Joſ. Görres, Die christliche Mystik.

§ 79. Die Seelenkrankheiten.

1. Den genannten abnormalen Seelenzuständen, welche nur vorübergehende Störungen des normalen Seelenlebens sind, haben wir eine zweite Klasse von abnormalen Zuständen entgegengesetzt, welche sich als andauernde Störungen kennzeichnen. Wir meinen die eigentlichen Seelen-

krankheiten. Sie unterscheiden sich als dauernde Störungen zugleich von den vorübergehenden Betäubungen, epileptischen Anfällen, affektuellen Aufwallungen u. dgl., welche nur vorübergehend das Selbstbewußtsein und die Selbstbestimmung beeinträchtigen. Wir haben zuerst die Seelenkrankheit im allgemeinen (Wesen, Grund, Verlauf, Heilbarkeit derselben), dann in ihren einzelnen Formen zu behandeln.

a) Im allgemeinen.

2. Das Wesen der Seelenkrankheiten oder des Irreseins besteht in der anhaltenden Abweichung von der normalen Thätigkeitsweise des bewußten Seelenlebens, also in der dauernden Störung des normalen Vorstellens, Strebens und Fühlens. Diese Störung kommt nicht der Seele an und für sich, sondern nur in ihrer Verbindung mit dem Leibe zu. Weil die Seele nämlich zu ihren bewußten Thätigkeiten der Mitbeteiligung des Gehirnnervensystemes bedarf, und von der normalen Beschaffenheit desselben ihre eigenen normalen Thätigkeitsweisen abhangen, so muß infolge einer abnormalen, krankhaften Zuständlichkeit des Gehirns auch das bewußte Seelenleben sich abnormal gestalten. Jede Seelenkrankheit ist somit nur eine Mitleidenschaft der Seele mit dem erkrankten Gehirn. Nun ist die bewußte Seele unmittelbar vom Organismus bloß in ihren sinnlichen Wahrnehmungen und den hierdurch angeregten Strebungen und Gefühlen abhängig. Weil aber durch diese das geistige Vorstellen sowie das Wollen und Handeln mitbedingt ist (vgl. § 13, 5), so ist zuletzt das ganze bewußte Seelenleben an die Mitbethätigung des Gehirns geknüpft, und ein Leiden des letzteren zieht mehr oder weniger das erstere in Mitleidenschaft.

3. Der nächste Grund der Seelenkrankheiten ist demnach Erkrankung des Gehirns, und zwar teils (bei bald vorübergehenden Seelenstörungen) Gehirns-Anämie oder Hyperämie (Mangel oder Überfluß des Blutes im Gehirn), teils (bei lange anhaltenden oder auch unheilbaren Seelenkrankheiten) Texturveränderungen des Gehirns, Verdickung der zarten Hirnhäute, Atrophie der Hirnwindungen u. dgl. Übrigens herrscht bis jetzt über das nähere Verhältnis der Gehirnnervenstörung zu den einzelnen Formen der Seelenkrankheiten vollständiges Dunkel. Mitunter haben bedeutende Gehirnverletzungen keine merkliche Seelenstörung zur Folge, und ebenso oft läßt sich bei Seelenstörungen keine Gehirnveränderung nachweisen. — Sind somit Gehirnkrankheiten der nächste Grund der Seelenkrankheiten, so machen diejenigen Einflüsse, welche jene Gehirnkrankheiten verursachen, die entfernteren Gründe derselben aus, und diese sind entweder psychische, oder somatische, oder gemischte.

a) Zu den psychischen Ursachen gehören: heftige Affekte und Leidenschaften (Schrecken, Zorn, Kummer, Gram, unbefriedigter Hochmut, gekränkter Ehrgeiz, Eifersucht, unglückliche Liebe), politische und religiöse Überspanntheit, ein unsittlicher Lebenswandel u. dgl. Wenn Heinroth auch darin irrt, daß jede Seelenkrankheit als eine moralische Depravation, als die böse Frucht der Sünde anzusehen sei, so läßt sich doch nicht verkennen, daß moralische Verschuldung, ungebändigte Leidenschaften im Bunde mit einer ungezügelten Phantasie die ergiebigste Quelle von Seelenkrankheiten sind. Die psychischen Zustände alterieren entweder unmittelbar das Gehirn oder mittelbar, indem sie zunächst anderweitige Abweichung im Organismus (Störung der Respiration und der Blutcirkulation, der Verdauung, der Darmfunktion, anhaltende Schlaflosigkeit u. dgl.) und dann erst Gehirnkrankheiten bewirken.

b) Somatische Ursachen sind: schwere Kopfverletzungen, Nervenkrankheiten, Hysterie (allgemeines Leiden des Nervensystems), Fieberkrankheiten (Typhus, Wechselfieber, Pneumonie u. dgl.), Blutmangel infolge chronischer Leiden, welche die Blutbildung, die Ernährung und Verdauung hemmen, sexuelle Störungen (Pubertätsentwicklungs- und Menstruations-Störung, Pollution, Prostitution), Zustand der Schwangeren und Wöchnerinnen u. s. w.

c) Endlich gemischte (zugleich psychische und somatische) Ursachen sind: Trunksucht, Onanie, ein unstäter, ausschweifender, in Elend verkommener Lebenswandel.

Alle diese Ursachen haben eine verschieden starke Wirkung, je nach der zur Seelenkrankheit günstigen oder ungünstigen Disposition des von ihnen beeinflußten Menschen. Günstige Dispositionen sind: Erblichkeit, Erziehungsfehler, eine schwache Konstitution, dann auch gewisse Eigentümlichkeiten des Temperaments, des Geschlechts, der Lebensalter, des Stammes und Standes.

4. Der Verlauf der Seelenkrankheiten ist natürlich sehr verschieden je nach der vorhandenen Disposition und den veranlassenden Ursachen. Wenn die Seelenkrankheit nicht plötzlich infolge einer bedeutenden Nervenstörung fertig auftritt, sondern sich allmählich entwickelt und vollständig auswirkt, so beginnt sie gewöhnlich mit einer melancholischen Gemütsstimmung (Unaufgelegtheit, Angst und Beklemmung). Die Phantasie schafft Hallucinationen, welche dieser Gemütslage entsprechen. Dieser gedrückte Zustand schlägt dann häufig in Wutausbrüche, Tobsucht um, welche sich in maniehafter Zerstörungssucht äußert. — Das zweite Stadium der Krankheit ist der Wahnsinn, welcher fast immer nur Folge einer vorhergegangenen melancholischen Stimmung ist. Der Druck scheint von

der Seele genommen zu sein, und der trüben folgt eine heitere Stimmung. Es bilden sich jetzt andauernde Wahnvorstellungen (fixe Ideeen), und diesen Wahnideeen entsprechen die Wahnbilder (z. B. Größenwahnvorstellungen). Das Denken ist wohl inhaltlich, weil von Wahnbildern geleitet, nicht aber formell gestört; es bethätigt sich in logisch richtiger Weise. — Allmählich geht die Seelenkrankheit ins dritte Stadium über und wird hervorragend Geisteskrankheit, indem das Gemütsleben immer oberflächlicher, affektloser wird. Das Denken wird immer schwächer, unzusammenhangender, verworrener, die Vergeßlichkeit größer. Der Kranke verliert, weil der Zusammenhang seiner früheren Zuständlichkeit mit der gegenwärtigen aus Gedächtnisschwäche nicht festgehalten wird, das richtige Bewußtsein seines Ich, wird sich selbst eine neue Persönlichkeit und hat mitunter das Bewußtsein seiner Individualität vollständig verloren; er wird von Einer Wahnidee nicht mehr festgehalten, und es treten immer neue, unzusammenhangende Wahnvorstellungen auf (allgemeine Verwirrung), bis endlich der apathische Blödsinn (nicht zu verwechseln mit dem primitiven Blödsinn) sich einstellt.

5. Die Heilbarkeit der Seelenkrankheiten steht im allgemeinen im umgekehrten Verhältnis zur Dauer derselben. Ist das Gehirn gleich anfangs oder allmählich tief verletzt, so ist in der Regel wenig Aussicht auf Genesung. Sonst gelingt die Heilung leichter in dem Stadium der Melancholie und des Wahnsinnes. Wo aber die Verrücktheit eingetreten, die eigene Persönlichkeit dem Kranken eine neue geworden ist, die Apathie des Gemütes mehr und mehr zugenommen hat, da ist wenig oder gar keine Hoffnung auf Genesung vorhanden. — Heilmittel sind in erster Reihe ärztliche Mittel zur Hebung der zu Grunde liegenden leiblichen Krankheit; dann eine sorgfältige Behandlung, die Ernst und Konsequenz mit liebevoller Milde vereint; mitunter selbst Zwangsmittel. Vorzüglich ist notwendig vorsichtige Entfernung dessen, was dem krankhaften Seelenzustande Nahrung verschaffen kann, Hinlenken der Phantasie auf andere Vorstellungen, Anleitung zu angemessener Beschäftigung, welche von der Wahnidee ableitet u. dgl.

b) In den einzelnen Formen.

6. Man teilt die Seelenkrankheiten gewöhnlich in Gemüts- und Geisteskrankheiten, je nachdem sie vorzugsweise der gemütlichen oder der geistigen Seite des Seelenlebens angehören: eine Einteilung, welche freilich mangelhaft ist, weil in der einfachen Seele Störungen des Gemütes auch das geistige Leben berühren und umgekehrt, aber dennoch

ihre Berechtigung hat, zumal sie zugleich für den Verlauf der Seelenkrankheiten paßt. Denn die Seelenkrankheit, wenn sie allmählich entsteht, fängt mit Gemütsleiden an und wird erst später zur eigentlichen Geisteskrankheit. Die Einteilung Schröders van der Kolk in idiopathisches und sympathisches Irresein, je nachdem das Gehirn primär oder sekundär durch andere Körperkrankheiten verletzt ist, würde sich besonders vom Standpunkte der Psychiatrie empfehlen, wenn sich nur durchgehend feststellen ließe, ob eine Seelenkrankheit idiopathisch oder sympathisch sei. Wir behalten die Einteilung in Gemüts- und Geisteskrankheiten bei.

7. Die Gemütskrankheiten kennzeichnen sich als solche, die primär im Gemüte (Fühlen und Streben) und erst sekundär im Geiste als Störungen des normalen Verhaltens auftreten. Sie sind teils Depressions-, teils Exaltationszustände, sofern sie das Gemüt entweder abnormal niederdrücken (Melancholie) oder aufregen (Manie).

a) Die Melancholie oder Schwermut, eine Folge von körperlichen Leiden, oder von Kummer, Eifersucht u. dgl., zeigt sich als tiefe Verstimmtheit des Gemütes, die entweder ganz unbestimmt oder mit bestimmten traurigen Vorstellungen verknüpft ist. Mit ihr beginnen weitaus die meisten Seelenkrankheiten. Die mildeste Form der Melancholie ist die Hypochondrie, eine Niedergeschlagenheit, die aus körperlichen Krankheitsgefühlen erwächst. Auf diese richtet der Hypochonder immerfort seine Aufmerksamkeit, beschäftigt sich stets mit seinen körperlichen Leiden und bildet sich allerlei Krankheiten ein. Die eigentliche Melancholie tritt dann ein, wenn sich die hypochondrische Verstimmtheit in ein tiefes seelisches Unwohlsein fortsetzt. Die schmerzliche Gemütsstimmung erfüllt den Melancholiker mit Widerwillen gegen alles, mit Argwohn und übler Laune, ruft Sinnesdelirien trauriger Art und allmählich fixe Vorstellungen hervor, die bald religiösen Inhalts sind (melancholia religiosa, z. B. Wahn einer schweren Versündigung, des Verworfenseins von Gott, Furcht vor der Hölle), bald ein Besessensein vom Teufel, von Gespenstern u. dgl. enthalten. Bei der Melancholie zeigt sich bisweilen vollständige Willenlosigkeit und Stumpfsinn, mitunter auch ein heftiges Streben, welches, der finsteren Verstimmung entsprechend, auf Zerstörungen gerichtet ist, um sich dadurch der inneren Qual zu entwinden (Zerstörung des eigenen Lebens, oder des Lebens anderer Menschen, oder von Tieren, oder auch von Sachen [z. B. Pyromanie]).

b) Die Manie oder Tollheit ist der gemeinsame Name für die Exaltationszustände, welche sich durch ein krankhaft aufgeregtes Streben

und Thun bekunden. Gewöhnlich geht das krankhafte Insichversunkensein der Melancholie vorauf, welches sich erst allmählich zum abnormalen Außersichsein der Manie gestaltet. Die Manie tritt unter den beiden Formen der Tobsucht und des Wahnsinnes auf.

α) Die Tobsucht äußert sich als ungebundenes, zügelloses Streben, als ungestümes Thun und Treiben, welches sich an alles wagt, gegen Hindernisse anstürmt, sich bis zum blindesten Wüten und Rasen steigert. Oft ist es die aus der Melancholie stammende Angst und Qual, welche sich in stürmischer Kraftäußerung Luft machen will; öfter hat der Druck der Schwermut nachgelassen und einer heiteren Stimmung und Aufregung Platz gemacht. Auch ist die Tobsucht mitunter periodisch; bisweilen tritt sie vorübergehend bei Individuen auf, welche früher an einer tiefen Seelenkrankheit gelitten haben. Bald zeigt sich die Tobsucht als unbändiges, schamloses Streben nach Befriedigung des Geschlechtstriebes (Nymphomanie [Mannessucht] beim weiblichen, und Satyriasis [Liebeswut] beim männlichen Geschlechte), bald als zügellose Regung des Erwerbungstriebes (Kleptomanie [Stehlsucht]), des Ernährungstriebes (Freßsucht) u. s. w.

β) Während aber bei der Tobsucht das ausgelassene Streben etwas Blindes, Triebartiges hat, durch die gerade vorherrschende Triebrichtung und die zufälligen Sinnesdelirien bestimmt wird und nichts von Besonnenheit und Überlegung verrät, bekundet die zweite Form der Tollheit, der Wahnsinn, ein krankhaft erhöhtes Streben mit Überlegung und Urteil gepaart. Der Wahnsinn entwickelt sich zumeist aus melancholischer Verstimmtheit, die allmählich in das tobsüchtige Streben übergeht, bis zuletzt eine heitere Stimmung, ein erhöhtes Selbstgefühl die frühere Verstimmung und Niedergeschlagenheit völlig verdrängt hat. Eine anhaltende Selbstüberschätzung mit entsprechenden fixen Wahnvorstellungen, phantastisch übertriebene Vorstellungen, excentrische Pläne, Größenwahnvorstellungen, verschieden nach der Lieblingsneigung oder der früheren Beschäftigung des Irren, kennzeichnen den ausgeprägten Wahnsinn. (So hält sich der Wahnsinnige für eine göttliche Person, einen König, großen Feldherrn, Besitzer eines unermeßlichen Vermögens; er will das Meer überbrücken u. dgl.; die Wahnsinnige dünkt sich die Mutter Gottes, die Geliebte eines Königs u. dgl. zu sein.) Die Denkthätigkeit ist allerdings getrübt, bethätigt sich aber in dem Kreise der fixen Wahnvorstellung logisch richtig und oft scharfsinnig.

8. Die Geisteskrankheiten bekunden sich als vorherrschende Störung der Denkthätigkeit, als entschiedene Geistesschwäche. In der Regel sind sie Folge von Gemütsleiden (Melancholie und Manie); mitunter auch angeboren, oder durch Krankheiten in der frühesten Kindheit, oder durch plötzliche bedeutende Gehirnverletzungen entstanden. Sie treten auf unter den beiden Formen der (partiellen und allgemeinen) Verrücktheit und des Blödsinnes. Dazu kommt noch als eine besondere Form von Geisteskrankheit der sogen. Idiotismus.

a) Die Verrücktheit oder Narrheit, jene Geistesschwäche, in welcher die ganze Erkenntnisthätigkeit von der rechten Stelle verrückt und in Verwirrung gebracht ist, tritt zunächst partiell auf. Das Gemütsleben ist mit der Dauer des Wahnsinnes allmählich abgestorben, das Streben immer schwächer geworden. Das Seelenleben verläuft ruhiger, gleichmäßiger, anscheinend normaler, aber es ist ganz aus der richtigen Stellung gebracht, indem Eine Wahnidee das ganze Seelenleben beherrscht und kein richtiges Vorstellen zuläßt. Sinnesdelirien kommen hier gerade am häufigsten vor. Die herrschende Wahnidee veranlaßt nicht, wie beim Wahnsinn, ein heftiges Streben, sondern läßt das Gemüt gleichgültig oder nur oberflächlich erregbar sein. Bei der großen Vergeßlichkeit ist die eigene Persönlichkeit mehr und mehr eine fremde geworden, bisweilen das Bewußtsein der Individualität ganz verschwunden; der Verrückte spricht dann von sich in der dritten Person. Grillenhafte Neigungen aller Art werden häufig bei der partiellen Verrücktheit angetroffen. Bisweilen verraten sie einen Zusammenhang mit der herrschenden Wahnidee, bisweilen sind sie ganz unmotiviert. (So suchen sich einige mit allerlei Fetzen und Lumpen auffallend zu putzen, andere wollen die Nägel beständig wachsen lassen; einige verhalten sich hartnäckig stumm, andere sind beständig am Sprechen oder Singen u. s. w.) — Die Verrücktheit wird zu einer allgemeinen, wenn kein Einzelwahn mehr andauernd herrscht, sondern der Kranke, einer allgemeinen Verwirrung seines Vorstellens preisgegeben, von einem Wahn in einen anderen überspringt. Das Gemüt ist immer flacher und abgestumpfter geworden, das Gedächtnis fast ganz verloren. Dem zusammenhangslosen Spiele der Vorstellungen hingegeben und unfähig, eine derselben festzuhalten, vermag der Verrückte auch nicht mehr logisch richtig zu denken. Hallucinationen sind auch bei dieser Form der Verrücktheit sehr häufig, aber unzusammenhangend, wie die Wahnvorstellungen.

b) Der Blödsinn bildet den Auslauf des Seelenkrankheitsprozesses, den äußersten Grad der Geistesschwäche. Das Gemüt ist

vollständig abgestorben, das Gedächtnis und die Sprache ganz verloren. Die noch in der Verrücktheit vorhandene Mannigfaltigkeit zusammenhangsloser Vorstellungen hat aufgehört. Nur ganz wenige Vorstellungen bleiben mitunter noch haften, und daher kommt es, daß solche Blödsinnige alles für ein und dasselbe Ding (z. B. alles für Glas, oder ein Pferd oder dgl.) halten. — Von diesem als letzter Stufe einer Seelenkrankheit nur ganz allmählich entstandenen Blödsinne muß der primitive Blödsinn unterschieden werden, welcher zufolge einer bedeutenden Kopfverletzung plötzlich entsteht.

c) Der Idiotismus endlich, jene Geistesschwäche, welche mit dem Leben oder mit der frühesten Kindheit beginnt und im allgemeinen das Gepräge des halben oder des ganzen Blödsinnes hat, ist eine unheilbare Hemmung der Entwicklung der geistigen Fähigkeiten infolge gehemmter organischer Entwicklung. Entweder ist der Idiotismus ererbt (bei andauernder Verheiratung in der Verwandtschaft, Trunksucht der Eltern u. dgl.), oder in der ersten Kindheit entstanden (durch nachlässige Pflege, miasmatische Luft, Gehirnkrankheiten u. dgl.). Zeigt er sich als halben Blödsinn, so heißt er auch Schwachsinn, und dieser bekundet sich durch eine große Schwäche des Wahrnehmens, Vorstellens und besonders des Denkens. Dabei ist das Gemüt entweder andauernd apathisch, oder es äußert sich in heftigen, aber zwecklosen Strebungen und stürmischen Affekten. Auffallend sind die einseitigen, instinktmäßig sich äußernden Talente (z. B. zum Zeichnen, Rechnen) mancher Idioten. — Der Idiotismus als ganzer Blödsinn ist vollendeter Stumpfsinn, der höchste Grad von Geistesschwäche, von Gedanken- und Gefühllosigkeit, verbunden mit gänzlichem Mangel der Sprache. — Eine besondere Form des Idiotismus ist der Kretinismus, welcher sich äußerlich in einer erheblichen körperlichen Mißgestaltung zeigt, als endemische Krankheit vom endemischen Kropfe begleitet, in Savoyen, einigen Alpen- und Pyrenäengegenden u. s. w. vorkommt und hauptsächlich in Feuchtigkeit der Luft und des Bodens seinen Grund hat. Die Geistesschwäche zeigt sich in verschiedenem Grade; bei einigen Kretinen fehlt die Sprache und jede geistige Entwicklung, andere bekunden einen Anfang des Denkens und lernen undeutlich sprechen.

Aus der umfangreichen Litteratur über Seelenkrankheiten, besonders vom Standpunkte der Psychiatrie, sind hervorzuheben: Esquirol, Des maladies mentales considérées sous les rapports médical, hygiénique et medico-légal, deutsch von Bernhard; Pinel (Vater und Sohn); Leuret, Fragments psychologiques sur la folie; Heinroth, Lehrbuch der Störungen des Seelenlebens; Nasse, Zeitschrift für psychische Ärzte; M. Jacobi, Die Hauptformen

der Seelenstörungen; Friedreich, Historisch-kritische Darstellung der Theorieen über die psychischen Krankheiten; J. Spielmann, Diagnostik der Geisteskrankheiten; Schröder van der Kolk, Die Pathologie und Therapie der Geisteskrankheiten; H. Laehr, Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie und psychische gerichtliche Medicin; Erlenmeyer, Archiv der deutschen Gesellschaft für Psychiatrie und gerichtliche Psychologie; J. Aug. Schilling, Psychiatrische Briefe oder die Irren, das Irresein und das Irrenhaus; endlich das ausgezeichnetste Werk in diesem Fache von W. Griesinger, Die Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten.

Schluß.

Der menschliche Charakter.

§ 80. Der menschliche Charakter im allgemeinen.

1. Die Untersuchung der allgemein menschlichen Seelenzustände und deren Modifikationen bei den einzelnen Menschenklassen eröffnet uns ein Verständnis jenes eigentümlichen Gepräges des individuellen Seelenlebens, welches man Charakter nennt. Um das Wesen des Charakters zu verstehen, müssen wir zuerst den Unterschied desselben von der Individualität klar legen. Diese ist die ganze Eigentümlichkeit des Einzelmenschen, wie sie sich aus seinen Anlagen und den modifizierenden Einflüssen ausgebildet hat. Von Natur ist jeder Mensch ein erkennendes, strebendes und fühlendes Wesen und dadurch allen anderen Menschen ähnlich. Aber diese Fähigkeiten, welche der Einzelmensch mit der Menschheit teilt, besitzt er in einer besonderen Färbung und in einem eigentümlichen Stärkegrade, welche entweder allen seinen Fähigkeiten gleichmäßig anhaftet, oder die einen vor den anderen (die gemütlichen vor den geistigen und umgekehrt) auszeichnet. Dieses macht die angeborene Individualität aus oder die ursprüngliche Eigennatur des Menschen. Dieselbe heißt Naturell, sofern darunter vorzugsweise die individuellen Gefühle und Neigungen oder die eigentümliche Gemütsbeschaffenheit (das individuelle Temperament), in welcher sich die Eigenartigkeit des Menschen am meisten kennzeichnet, verstanden wird. Mitbestimmende Faktoren dieser Individualität sind die Naturbestimmtheiten des Geschlechtes, des Alters und des Stammes. Auf Grund dieser angeborenen Individualität entwickelt sich dann unter dem Einflusse günstiger oder ungünstiger Lebenslagen, der Erziehung, Umgebung u. dgl. eine

erworbene Individualität, eine Eigenartigkeit des Erkennens, Strebens und Fühlens, welche man im weiteren und uneigentlichen Sinne schon Charakter nennt, sofern der Mensch dadurch ein von anderen Menschen ihn unterscheidendes Gepräge bekommt, und in dieser Bedeutung hat jeder Mensch einen Charakter.

2. Im engeren und eigentlichen Sinne aber versteht man unter Charakter eine durch die Energie des Willens erworbene, das ganze Seelenleben beherrschende, unerschütterlich gleichmäßige Gesinnungs- und Handlungsweise. An dem Charakter ist stets eine doppelte Seite zu unterscheiden, die Anlage und die Ausbildung.

a) Die Charakteranlage besteht in den von Natur gegebenen geistigen und gemütlichen Anlagen, den eigentümlichen Trieben und Neigungen, sowie den modifizierenden Naturbestimmtheiten des Temperaments, des Geschlechts, der Abstammung. Dadurch hat die Natur bestimmte Bahnen vorgezeichnet, welche der Mensch ohne Gefahr, einen verzerrten, affektierten Charakter sich anzubilden, nicht überschreiten soll.

b) Die Charakterausbildung geschieht dadurch, daß der Wille in die Anlagen des Naturells befestigend, ordnend, verändernd eingreift, eine konsequente Denk- und Handlungsweise auswirkt. Bei dieser Ausbildung machen sich günstige oder ungünstige Einflüsse der Erziehung, der Umgebung, der Religion u. s. w. geltend. Aber diese Einflüsse im Vereine mit den natürlichen Anlagen sind nur gleichsam der Stoff, welchem der Wille das Gepräge der durch ihn erworbenen Selbstheit eindrückt und dadurch den Charakter hervorbringt. In diesem Sinne hat nicht jeder Mensch einen Charakter, sondern häufig genug begegnet man einer Unentschiedenheit und Unbeständigkeit des Wollens, einem wetterwendischen, von der eigenen Laune oder von zufälligen äußeren Einflüssen bestimmten Wechsel des Entschließens und Handelns, welches man Charakterlosigkeit nennt. Nur dort ist Charakter, wo sich eine entschiedene und beharrliche, das ganze Seelenleben leitende Willensrichtung ausgeprägt hat. Freilich hat die Festigkeit des Charakters verschiedene Grade der Vollkommenheit; sie ist um so vollkommener, je unerschütterlicher die Willensrichtung ist, und um so unvollkommener, je leichter die letztere erschüttert werden kann.

Um die Verschiedenheit des Charakters (im weiteren und engeren Sinne) zu erklären, ist es nicht notwendig, mit den Phrenologen viele Grundvermögen anzunehmen, welche in mannigfach verschiedener Stärke verbunden den Charakter des Einzelmenschen ausmachen sollen, sondern man muß sämtliche zusammenwirkende Faktoren, die ursprünglichen Anlagen, die modifizierenden Einflüsse, die erworbenen Fähigkeiten und die Selbstmacht des Willens in Rechnung bringen.

3. Da der Wille hiernach eigentlich die bewirkende Ursache des Charakters ist, so ist auch dieser, wie jener, entweder ein sittlicher oder ein unsittlicher. Der sittliche Charakter ist die konsequente Gesinnungs- und Handlungsweise nach sittlich guten Grundsätzen; er zeigt sich als habituelle Übereinstimmung des Wollens und Handelns mit dem Gewissen. Da aber die Forderungen des Gewissens mit den natürlichen Begierden und Neigungen, den Vorurteilen und Einflüssen häufig in Widerspruch stehen, so bedingt der sittliche Charakter eine selbsterworbene Herrschaft des Willens über die natürlichen Triebregungen und hindernden Einflüsse, eine vollendete Selbstbeherrschung, welche sich rein und allein von der Stimme des Gewissens leiten läßt. Nur dieser sittliche Charakter ist im wahrsten Sinne des Wortes Charakter, weil bei ihm allein eine entschiedene Herrschaft des Willens möglich ist. — Der unsittliche Charakter ist eine folgerichtige Denk- und Handlungsweise in einer sittlich unerlaubten, vom Gewissen nicht gebilligten Richtung; er kennzeichnet sich als selbstverschuldete Unterordnung der Freiheit unter eine bestimmte Begierde, als Herrschaft einer Leidenschaft. Auch hier ist der Wille Urheber des Charakters, aber nur, indem er sich seiner Herrschaft begiebt und in den Dienst einer Leidenschaft tritt. Daher verdient der unsittliche Charakter eigentlich den Namen eines Charakters nicht. Die nicht selten vorhandene Willensstärke, die Festigkeit und Folgerichtigkeit des Handelns ist mehr scheinbar und erkünstelt, als echt und wahr, ein störrischer Eigensinn, hartnäckiges Beharren auf der eigenen Meinung u. dgl.

4. Die Bildung des Charakters ist des freien Menschen eigenes Werk. Aber körperliche und seelische Anlagen, sowie mancherlei Umstände haben einen günstigen oder ungünstigen Einfluß auf dieselbe. Körperliche Gesundheit und Rüstigkeit wirken günstig auf das Selbstgefühl und die Willensenergie, wohingegen Kränklichkeit und Schwäche eine entgegengesetzte, nachteilige Einwirkung haben. Wichtiger sind die psychischen Temperamentsanlagen, welche für gewisse Tugenden und Fehler disponieren und daher dem charakterbildenden Willen bald fördernd, bald hindernd zur Seite stehen. Dazu kommen die Naturbestimmtheiten des Geschlechts, des Alters und der Abstammung. Weiterhin sind von großem Belange die Umstände der sittlichen und religiösen Erziehung und auch der Lebenslage (Armut hat im allgemeinen einen nachteiligen, Reichtum und hohe Geburt, weil mit einem erhöhten, von Kindheit anerzogenen Selbstgefühl verbunden, einen vorteilhaften Einfluß). Aber alle diese Momente beeinflussen nur, bestimmen nicht die Charakterbildung. Diese ist Sache des Willens, welcher alle Hindernisse über-

winden und durch eigene Energie seinem ganzen Denken und Handeln das Gepräge der Festigkeit und Folgerichtigkeit geben kann und soll. Indem der Wille eine bestimmte Richtung des Seelenlebens einschlägt und nun täglich die Gedanken und Gefühle und Strebungen nach dieser Richtung hin beschäftigt, so prägt sich diese Richtung immer entschiedener aus und gewinnt mit jedem Tage an Festigkeit. Aber nur, wenn diese Richtung eine sittliche ist, entsteht ein Charakter im eigentlichsten Sinne. Einen sittlichen Charakter sich anzubilden und immer mehr auszubilden, ist die Lebensaufgabe des Menschen. Zu dem Ende soll er mit entschiedenem Willen ernst und anhaltend sein Leben nach sittlichen Grundsätzen einrichten, den widerstrebenden Neigungen standhaft und unverdrossen entgegenwirken, durch öftere aufrichtige Selbstprüfung seine Naturanlagen, seine Schwächen und Fehler kennen lernen und mit beständiger Wachsamkeit auf sich selbst, sowie mit Geduld und Demut an seiner sittlichen Vervollkommnung arbeiten. Gewohnheit und Übung bewirken, daß der sittliche Charakter immer mehr an Festigkeit und Beständigkeit zunimmt. Die Notwendigkeit, zu handeln, der Umgang mit anderen, der Verkehr „im Strome der Welt" bieten Gelegenheit zu solcher Übung und sind daher bedeutungsvoll für die Ausprägung und Erprobung des Charakters.

§ 81. Die Charakterverschiedenheit.

1. Nach dem Gesagten verdient nur der sittlich gute Charakter im eigentlichen Sinne Charakter genannt zu werden. Denn nur bei diesem läßt sich die unerschütterliche Festigkeit und Folgerichtigkeit des Denkens und Wollens finden, welche den wahren Charakter ausmacht und ziert. Diese Festigkeit aber kann dem sittlichen Charakter nur deshalb eignen, weil bei diesem allein der Wille die Selbstsucht mit allen ihren Triebregungen beherrscht, wahrhaft selbstmächtig und frei dasteht und bloß den unwandelbaren Grundsätzen der Sittlichkeit folgt. Die Festigkeit und Konsequenz des Willens, welche jedem echten Charakter zukommt, können wir die *Form* des Charakters nennen, die angeborene Individualität aber, insbesondere die Gemütsanlage (Naturell), also der von Natur gegebene Stoff, welchem der Wille die Form einprägt, mag die *Materie* des Charakters heißen. Sowohl in Bezug auf die Form als auf die Materie kann Charakterverschiedenheit vorhanden sein.

2. Wo der echte und ganze Charakter ausgebildet ist, zeigt sich auch die Form vollständig ausgeprägt, eine feste, das ganze Seelenleben beherrschende Willensrichtung, und insofern ist hier keine Charakterver-

schiedenheit möglich; höchstens kann der Grad der Festigkeit verschieden sein. Aber im Unterschiede von diesem echten Charakter kann es Charaktere geben, wo die Form entweder nicht vollständig oder nur einseitig ausgeprägt ist. Man unterscheidet in dieser Hinsicht:

a) Den unreifen Charakter, welcher niemals zum Abschlusse kommt, niemals bis zur entschiedenen Willensfestigkeit vordringt, sondern wegen Willensschwäche oder widriger Einflüsse in der Ausbildung aufgehalten, vom rechten Wege verschlagen wird, dann vielleicht wieder die rechte Bahn einschlägt, um sich abermals ableiten zu lassen.

b) Den gebrochenen Charakter, bei welchem zwar eine entschiedene Willensstärke zu Grunde liegt und die Charakterbildung ziemlich weit gediehen ist, bis plötzlich hervortretende äußere Umstände so entgegengesetzte Anforderungen ans Leben stellen, daß der Charakter nicht standhält, um sich mit ihnen auszugleichen, und daher zusammenbricht.

c) Den einseitigen Charakter, welcher dadurch entsteht, daß gewisse Seiten des Naturells ausgebildet werden, alles übrige aber brach liegen bleibt, so daß ein solcher Mensch nach einer bestimmten Seite hin höchst energisch und fest sich zeigt, im übrigen aber völlig charakterlos.

3. Die Materie oder Charakteranlage ist bei den einzelnen Menschen ungleich und infolge dessen der Charakter selbst verschieden. Auch kann der Wille, im ganzen den Grundsätzen des Gewissens treu, mehr in der einen oder der anderen Tugendrichtung vorherrschend sich üben und befestigen und auch dadurch dem Charakter eine eigentümliche Gestalt verleihen. In dieser Beziehung gibt es Charakterverschiedenheiten, welche sämtlich das Gepräge der unterdrückten Selbstsucht und des hervorragenden Mitgefühls haben.

a) Der gutmütige Charakter kündet sich an durch Wohlwollen und herzliche Teilnahme an den Leiden und Freuden der Mitmenschen. Das gute Herz, für Neid und Schadenfreude verschlossen, bethätigt inniges Mitleid und aufrichtige Mitfreude; von Liebe und Achtung gegen andere erfüllt, übersieht es ihre Fehler oder entschuldigt sie gern. Der Gutmütige wird nicht leicht beleidigt und weiß Beleidigungen zu vergessen; er vertraut seinen Mitmenschen und flößt Vertrauen ein.

b) Der sanfte Charakter ist gekennzeichnet durch ein mildes, schonendes Wesen, welches alle Streitigkeiten verabscheut, gern nachgiebt und verzeiht und sich ohne Mühe versöhnt. Seinem Gemüte widersteht alles rauhe, harte und ungefällige Betragen; aber wo es ihm begegnet, verliert er seine Milde und Friedfertigkeit nicht.

c) Der versöhnliche Charakter ist nicht allein sanftmütig und friedfertig, nicht allein gern bereit, zu verzeihen, sondern auch eifrig bemüht, unter seinen Mitmenschen Frieden zu begründen und zu erhalten. Ihm ist es eine Herzensfreude, Streitigkeiten zu schlichten und Eintracht zu stiften; er scheut keine Mühe und Anstrengung, um Zwist und Hader zu verbannen und Versöhnung zu bewirken.

d) Der offene Charakter äußert sich durch ein freies, offenherziges Wesen, durch Zutrauen erweckendes Benehmen, geraden, unscheuen Blick, Kunstlosigkeit im Umgange. Wahrheitsliebend wie er ist, und Feind aller Versteckheit, Schlauheit und List, verachtet es der Offenherzige, sich in den Schleier des Geheimnisses zu hüllen; das Innere ist ihm auf der Stirn geschrieben, und die Sprache giebt unverhüllt kund, was die Seele sinnt und denkt.

e) Der hochherzige, großmütige Charakter wird von einem reichen, empfänglichen und thatkräftigen Gemüte getragen. Ein abgesagter Feind von Stolz und Eigennutz, erweiset der Hochherzige jedem Menschen die gebührende Achtung und Liebe, scheut weder Mühe noch Opfer für das Wohl der Mitmenschen, ist begeistert für Wahrheit und Tugend, verzeiht großmütig und übersieht edelsinnig die Gebrechen der Mitmenschen.

4. Wenden wir uns zur Schattenseite des Seelenlebens, zum unsittlichen Charakter, diesem widerlichen Gepräge, welches durch eigene Schuld des Menschen seinem Seelenleben sich eingedrückt hat, so kann hier nur im uneigentlichen Sinne von Charakter und Charakterverschiedenheit die Rede sein. Nur die Karicatur des Charakters ist jene Festigkeit und Konsequenz, welche die Leidenschaft oft zeigt, wenn sie sich den Willen und alle Seelenkräfte völlig dienstbar gemacht hat. Vollends das Gegenteil des Charakters ist dort vorhanden, wo Unbeständigkeit und Schlaffheit alle und jede Willensfestigkeit ausschließen. Wenn man nun diese verschiedenen Gesinnungsweisen als Charaktere bezeichnet, so ist nur der Charakter in uneigentlicher Bedeutung gemeint, nämlich die angeborene und den Grundsätzen des Gewissens widersprechend angebildete Individualität. Die Charakterverschiedenheit in diesem Sinne hat ihren Grund teils in ursprünglichen Anlagen, teils in Erziehungsfehlern, teils in nachteiligen Lebenslagen, ungünstiger Umgebung, teils und hauptsächlich in der eigenen Verschuldung des Willens. Wie bei den sittlichen Charakteren die Unterdrückung der Selbstsucht, so ist bei den unsittlichen Charakteren die Herrschaft der Selbstsucht ein gemeinsamer Zug. Es kann in dieser Beziehung unterschieden werden:

a) Der leichtsinnige Charakter, das gerade Gegenteil des echten

Charakters, ist einzig und allein beständig in der unaufhörlichen Unbeständigkeit und Zerstreutheit. Ohne Ernst und Würde, sowie jedes edleren Strebens bar, lebt der Leichtsinnige nur für den sinnlichen Genuß, sucht immer neue Vergnügungen, ist ganz dem augenblicklichen sinnlichen Eindrucke hingegeben, unbekümmert um die Zukunft, unzuverlässig in seinen Versprechungen.

b) Der zanksüchtige Charakter, einem selbstsüchtigen, lieblosen Gemüte eigen, sucht überall Zwietracht und Streit zu wecken und zu nähren. Ein Störenfried, will der Zanksüchtige mit jedem anbinden, neckt den einen, ärgert den anderen und kann sich mit keinem vertragen; er ist voll von Widerspruchsgeist, und vergeblich sucht man ihn durch Gründe zum Schweigen und Nachgeben zu bewegen. Wo er Zwietracht bei seinen Mitmenschen antrifft, läßt er es nicht an Mitteln fehlen, um den Streit noch zu erhöhen, die Erbitterung zu steigern, den Haß zu entflammen.

c) Der verstellte Charakter, einem selbstsüchtigen, willensschwachen, häufig von Mißgeschicken und Enttäuschungen heimgesuchten Gemüte eigen, sucht seine Gesinnung zu verheimlichen und andere fortwährend durch falschen Schein zu täuschen; Zwecke, welche das Licht nicht vertragen können, sollen auf Schleichwegen erreicht werden. Der Verstellte heuchelt Gefühle und Ansichten und giebt Absichten zu erkennen, von denen sein Inneres nichts weiß; die Sprache ist ihm nur ein Mittel, um seine Gedanken zu verbergen. Ein verschmitzter Heuchler, giebt er sich äußerlich den Schein der Aufrichtigkeit, macht Versprechungen, um sie nicht zu halten; nimmt den Schein der Gleichgültigkeit und Unbefangenheit an, um die Gedanken anderer hervorzulocken und seine Absichten leichter zu erreichen.

d) Der neidische Charakter ist das Merkmal einer von Eigendünkel und Selbstüberschätzung trunkenen Gesinnung. Alle Vorzüge, alles scheinbare oder wirkliche Glück anderer glaubt der Neidische seiner werten Person entzogen; jede Erhebung anderer sieht er als seine Erniedrigung an, jede Belohnung fremden Verdienstes als Ungerechtigkeit gegen ihn selbst. Das schmerzliche Gefühl des Neides treibt ihn an, durch Schmälern, Schmähen und Verleumden seinem Unmute Luft zu machen.

e) Der hartherzige Charakter verrät das Marmorherz, welches ganz unempfindlich für fremden Kummer und fremdes Elend ist. Ohne Rührung sieht der Hartherzige die Leiden und Thränen anderer, kalt hört er ihr Hülfeflehen an und mit Spott und Schimpf weiset er sie ab. Durch sein hartes, barsches Wesen stößt er alle Menschen ab und jeder vermeidet seinen Umgang.

f) Der hochmütige, herrschsüchtige Charakter ist die Ausgeburt eines übermäßigen Ehrtriebes, der Selbstüberhebung und des Stolzes. Der Hochmütige legt sich einen unschätzbaren Wert bei und blickt mit tiefer Verachtung auf andere herab, vergrößert ihre Fehler, verkleinert ihre Tugenden, schmälert ihre Verdienste, beneidet ihr Glück und ist froh über ihr Unglück. Er gebietet mit Gewaltthätigkeit und will, daß alles seinem Willen sich füge; er wütet und schmähet, wenn er einen Widerstand findet. Von unersättlicher Gier zu herrschen angetrieben, gebraucht er alle nur möglichen Mittel der Gewalt und Verschlagenheit, um noch höher zu steigen und weiter zu herrschen.

Die verschiedenen menschlichen Charaktere in ihren einzelnen Zügen und Äußerungen sind von jeher der Gegenstand geistreicher Erörterungen gewesen. Aus dem Altertum gehören dahin Theophrasts „Χαρακτῆρες", welche die Sitten des athenienſischen Lebens besonders von der lächerlichen Seite schildern. Ähnlich ist das Werk des Franzosen de la Bruyère, Les caractères ou les moeurs de ce siècle; Gellert u. v. a. Vgl. auch Perrodin, Caractères chrétiens et religieux; Fortlage, Acht psychologische Vorträge.

46, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57
60, 61, 64, 65, 66, 72, 73, 75, 76, 77

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

BD
113
H25
1884

Hagemann, Georg
Metaphysik

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 12 04 25 11 018 7